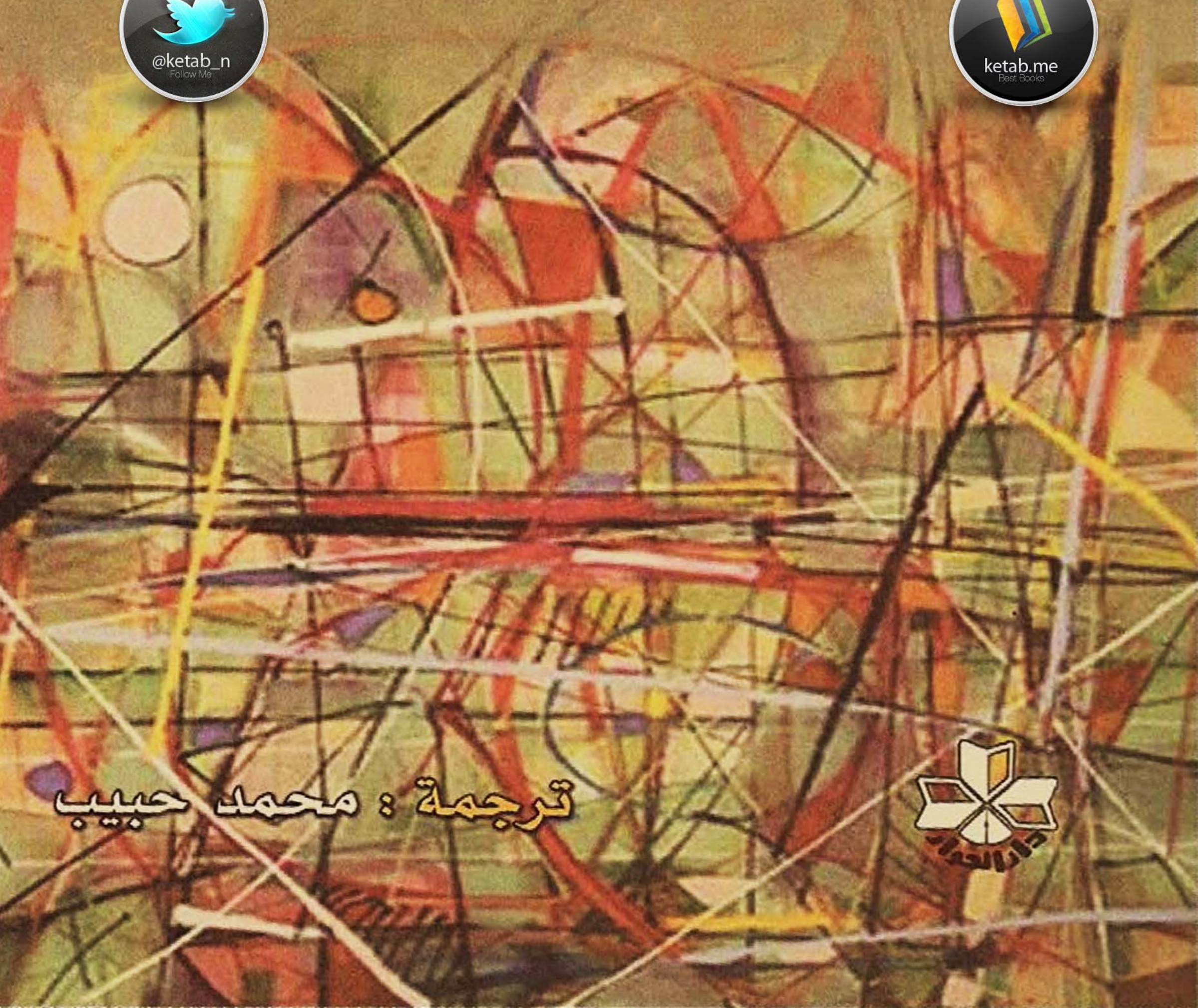
إيريش فروم

مساهمة في علوم الإنسان

الصحة النفسية للمجتمع المعاصر



ترجمة : محمد حبيب

الصحة النفسية للمجتمع المعاصر

مساهمة في علم الإنسان

الكتاب: الصحة النفسية للمجتمع المعاصر / مساهمة في علم الإنسان
المؤلف: إيريش فروم
المترجم: محمد حبيب
الطبعة الأولى: 2013/1

يتضمن هذا الكتاب الترجمة الكاملة للنص الإنجليزي:

The Pathology of Normalcy
Contributions to a Science of Man
By: Erich Fromm

Edited and Foreword by:
Rainer Funk

ISBN: 978 - 9933 - 477 - 44 - 8

تم تنفيذ التنضيد والإخراج الضوئي في القسم الفني بدار الحوار

دار الحوار للنشر والتوزيع www.daralhiwar.com
اللاذقية، سورية، ص. ب 1018
هاتف وفاكس: 339 422 41 963+
البريد الإلكتروني daralhiwar@gmail.com
info@daralhiwar.com

إيريش فروم

الصحة النفسية للمجتمع المعاصر

مساهمة في علم الإنسان

ترجمة: محمد حبيب

SPOTLIGHT
ON RIGHTS

تم إصدار هذا الكتاب بدعم من برنامج
"أضواء على حقوق النشر" في أبوظبي

This edition has been produced with a subsidy by the Spotlight on Rights programme in Abu Dhabi.

دار الحوار

المحتويات

مقدمـــة

(راينر فونك)

في بداية الخمسينات أظهر إيريش فروم اهتماماً شديداً بالسؤال عما إذا كان الإنسان لا يزال سليماً من الناحية النفسية في المجتمع الصناعي الحالي. ولهذا اتخذ دعوات متعددة للأحاديث الثقافية والمحاضرات ذريعة ليتكلم عن هذا الموضوع. وقد أتاحت له بخاصة بدايته الفكرية الجديدة المتعلقة بعلم النفس الاجتماعي مواصلة تطوير طريقة التحليل النفسي إلى نقد شامل لباتولوجيا الإنسان "العادي" المتكيف اجتماعياً. والمجتمع المتكيف اجتماعياً تسوده مساعٍ وتطلعات متحمسة وتحدد لذلك صورة الحالة السوية، وقد استطاع فروم أن يخضعها لتحليل جذري. والسؤال ما المجدي في الواقع للصحة النفسية، وما الذي يجعل الإنسان مريضاً، قد أجاب عليه فروم بطريقة مجدية جداً.

وبهذا فإن مطمح فروم هو أن يربط المساعي المتحمسة المنظمة للسلوك بالمتطلبات الاقتصادية والاجتماعية، بحيث إنَ السمات المنتشرة انتشاراً خاصاً في مجتمع ما، يمكن فهمها على أنها نتيجة لعملية التكيف مع الموقف الاقتصادي الاجتماعي. هذه الطريقة قادته في الثلاثينات من القرن العشرين إلى اكتشاف الطابع الاجتماعي الاستبدادي، كما قادته في نهاية الأربعينات إلى اكتشاف الطابع التسويقي، وفي بداية الستينات إلى اكتشاف الطابع الاجتماعي المتميز بالدافع المَرضي لمجامعة الموتى (النيكروفيليا).

إنّ تحليل طرق الإنتاج الحالية وتحليل إنجازات التكيف النفسية التي يحاول الإنسان أن ينصف بها متطلبات الاقتصاد الحالي، يسفران عن أنّ مواقف ومساعي نفسية مطلوبة من الإنسان ولها سمات اجتماعية، تجعله مريضاً نفسياً. فما هو مناسب لعمل النظام الاقتصادي الحالي يثبت أنه ضار لاكتساب الصحة النفسية. والشيء الذي يحقق به شخص ما نجاحاً في هذا المجتمع يتكشف عند تدقيق النظر بأنه ليس في صالح صحته النفسية. ولهذا كان على الشيء السوي والطبيعي أن يحتمل الشك بأن يكون تعبيراً عن تطور

مرَضي.

ويبحث فروم في باتالوجيا الحالة السوية بأن يظهر التأثيرات الممرضة التي يحدثها اقتصاد السوق في الإنسان. وفي وسط هذا الألم، ألم الشيء الطبيعي السوي، يوجد عجز الإنسان عن أن يكون له صلة بالواقع من تلقاء نفسه. ويطوّر فروم مفهوماً سريرياً عن الاغتراب ويبيّن مظاهره المختلفة وتضمّناته. وأهمّ تضمّن يخصّ فهماً جديداً للإنسان وصحته.

هذه التصورات الجديدة تصبّ في المطلب المبرمج لعلم إنساني ينهض على النزعة الانسانية.

والكتاب الذي بين أيدينا يوحّد من النظرة الأولى مقالات جدّ متنوعة. يتضمن في القسم الأول أربع محاضرات تعود إلى عام 1953، وحديثاً ثقافياً يعود إلى عام 1962 وكلها ما زالت على حالها في نسخ من أشرطة، وتنقل الكلمة المنطوقة؛ والمسألة هنا هي مسألة الصحة النفسية والباتالوجيا السائدة للحالة السوية في كل مرة. ويتناول الجزء الثاني العلم الجديد عن الإنسان والناتج عن باتالوجيا حضارة العصر، وذلك في محاضرة على شاكلة برنامج تعود إلى عام 1957، أراد فروم أن يؤسس بها "معهد للعلم موضوعه الإنسان"، وكذلك في مقالة علمية شاملة عن مقولة أنّ الإنسان كسول بطبعه. وهذه المقالة بالذات من عام 1973 وعام 1974 يمكنها أن توضح كيف يحاول فروم أن يهرب من باتالوجيا الحالة السوية في مجال العلوم. ويجيب على السؤال تارة على نحو يشمل فروعاً شتى بأن يشمل بنظرته نتائج أشد فروع العلم اختلافاً، ويحكم على أهميتها انطلاقاً من صور الإنسان المشروطة حكماً يقوم على النقد الإديولوجي، ومن جهة ثانية يربط نتائج أشد فروع العلم تبايناً واختلافاً بتصوراته عن الصحة النفسية التي تقوم على صورة إنسان تتسم بالنزعة الإنسانية.

أما المحاضرات الأربع عن باتالوجيا الحالة السوية للإنسان المعاصر التي

تنشر هنا أول مرة، فقد ألقاها فروم في السادس والعشرين والثامن والعشرين من كانون الثاني وفي الثاني والرابع من شهر شباط سنة 1953 في المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية في نيويورك. وفي هذه المؤسسة قدّم فروم منذ 1941 محاضرات وحلقات بحث، على حين إنّ هذه الموضوعات التي تمّ تقديمها هناك على مدى عشرين سنة تعكس في كل مرة اهتمام فروم الفعلي بمسائل محددة. ومنذ عام 1950 عاش فروم في المكسيك. هنا كانت لديه المسافة الحضارية الضرورية التي استطاع أن ينظر منها إلى المجتمع الصناعي الأمريكي بعين الناقد. وفي نهاية حديث ثقافي عن مساهمة العلوم الاجتماعية في الصحة النفسية، والذي ألقاه في الحادي عشر من كانون الأول سنة 1951 في "المؤتمر الرابع عن الصحة النفسية" في المكسيك، ويوضح فروم لأول مرة اهتمامه بالعلاقة بين المجتمع والنفس ومفهوم الصحة النفسية، وهو يصف المكسيك بأنها بلد حديث "لا تزال فيه حضارة التقاليد القديمة حية، حضارة يسمح فيها الناس لأنفسهم بأن يكونوا "كسالى" على أن يستمتعوا بالحياة، وحيث لا يزال نجار يستمتع بصنع كرسي أكثر من أن يفكر كيف يمكن صنعها على نحو سريع ورخيص، وحيث السابلة لا يزالون يفضلون أن يكون عندهم وقت فراغ على أن يكون عندهم مزيد من المال." (إ. فروم، 1952، ص42.)

وفي المحاضرات الأربع التي ألقاها فروم سنة 1953 في المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية، تمّ الإعلان عنها في فهرست المحاضرات تحت عنوان الصحة النفسية في العالم الحديث. إنّ لها صلتها بتحليل فروم لتوجيه التسويق في الكتاب الذي صدر في عام 1947 بعنوان الإنسان وحيداً (1947)، إلاّ أنها تُظهر على نحو أكثر شمولية الديناميكية النفسية لعملية الاغتراب في اقتصاد السوق. فالحالة أنّنا لم نعد نشهد تفريغ الذات والتقليل من قيمتها والتبعية للسوق على أنها شيء شاذ، فإنّ هذا ليس إلاّ دليلاً على الشيء الذي يسميه فروم في النهاية "المجتمع المريض" (1955) باتالوجيا الحالة السوية.

ألقى فروم الحديث الثقافي المنشور لأول مرة في الفصل الثاني من المجلد الذي بين أيدينا بعنوان (مفهوم الصحة النفسية)ن في الأول من كانون الأول سنة 1962 بمناسبة "حلقة أمريكا اللاتينية الدراسية حول الصحة النفسية" التي أقامتها منظمة الصحة الخاصة ببلاد الأمريكتين، وهي منظمة إقليمية تابعة لمنظمة الصحة العالمية، وذلك في كورنافاكا في المكسيك. فالحديث الثقافي المسجل على الشريط تمّ نسخه وتم تعديله من قبل إيرش فروم، لكنه لم ينشر أبداً. وهذا الحديث الثقافي مهم لأسباب متعددة. فهو الوثيقة الأولى لاكتشاف فروم لمجامعة الموتى (النيكروفيليا، أي الانجذاب المَرضي نحو الموتى بغية الإشباع الجنسي فيهم) (ولم ينشر فروم هذا الاكتشاف إلا بعد سنتين في الكتاب الذي عنوانه (قلب الإنسان) 1946. ولأول مرة يتحدث فروم في هذه المحاضرة عن النرجسية على أنها مرض نفسي للمجتمع الحالي؛ وفي نهاية المطاف يفهم الاغتراب هنا ايضاً، كما في المحاضرات سنة 1953، على أنه ظاهرة مهمة سريرياً.

على أنّ هناك أيضاً فارقاً بيّناً بين الحديث الثقافي سنة 1962 والمحاضرات سنة 1953: فتقدير واعتبار فروم الأساسي لاقتصاد السوق وثقته وطمأنينته أنه يستطيع التغلب على كل الأوجه الممرضة لاقتصاد السوق التي وصفتها محاضرات سنة 1953 وصفاً ملموساً، يتراجعان أمام الارتياب، نظراً إلى النرجسية الاجتماعية المتزايدة ومجامعة الموتى (النيكروفيلياً). وقد تزايد هذا الارتياب في السنوات التي تلت ذلك، بحيث إنّ فروم يتكلم في سنة 1970 عن "أزمة المجتمع المعاصر" التي هي فريدة في تاريخ الإنسانية "لأنها "أزمة الحياة ذاتها" (إ. فروم، 1970، ص 159).

كان فروم موقناً بأنّ مستقبلنا يتوقف بصورة نهائية حاسمة على ما إذا استطاع الشعور بالأزمة المعاصرة أن يدفع أقدر الناس وأكفأهم إلى أن يضع نفسه في خدمة علم عن الإنسان، يجعل الإنسان محور اهتمامه من جديد.

وبجهود مركّزة ليس غير يمكن التغلب على الأمراض النفسية للمجتمع الحديث. إنّ فهمه لعلم إنساني عن الإنسان لا يتضح في أي مكان على نحو أكثر وضوحاً وجلاءً وواقعية وموضوعية مما هو في مقالة قصيرة على شكل برنامج بعنوان (معهد علم الإنسان) وهي التي ألفها في عام 1957. وبتحفيز الناشرة روت ناندا أنشين تابع فروم مدة من الزمن فكرة تأسيس معهد خاص، وكان طبيعياً أن يعرف التزامه بنموذج مثالي لعلم إنساني. وبما أنّ تأسيس هذا المعهد لم يتمّ قطّ فإنّ هذا لم يقلل من قيمة تصوراته عن علم إنساني عن الإنسان.

وبعد، فإنّ هذا الكتاب يتضمن مقالة (هل الإنسان كسول بطبعه؟) وقد نشأت أجزاء المخطوط على ارتباط بكتاب "علم تشريح القدرة الإنسانية على الهدم والتدمير" (1973)؛ والمقالة التي تم إعدادها في مستهل عام 1974 كان يفترض أن تشكّل القسم الأول من جديد لكتاب أطلق عليه فروم "أن تكون أو أن تملك (الوجود أم الملكية؟)". وبما أنه لم يدرج المقالة فيما بعد في الكتاب (1976) فلربما كان لهذا علاقة بأنه كان سيحطّم إطار هذا الكتاب. ومثلما هو الفصل الذي تمّ أخذه من المخطوط حول "مراحل إلى الكينونة" الذي لم ينشر إلاّ بعد نشوئه بخمس عشرة سنة في مجلد التركة (المخلّفات) نوع الوجود (1989) وبهذا ستكون المقالة بعنوان (هل الإنسان كسول بطبعه؟) في متناول اليد.

إن السؤال عما إذا كان الإنسان كسولاً بطبعه يظهر عند تدقيق النظر أنه مشكلة المشاكل في تفكير فروم؛ وفي الوقت نفسه يتعرض لمشكلة العصر الحاسمة: ما إذا كان في الإمكان التغلب على الأزمة الحالية للإنسانية. وفي المحاضرة الثالثة تاريخ 1953 يوضح فروم أنَ الاتصال العاقل المحب بالواقع ليس المعيار الحاسم للصحة النفسية فحسب، بل يمثل منبعاً نفسياً مستقلاً للطاقة، لكنه آيل إلى النضوب من خلال تأثير اقتصاد السوق المسبب للاغتراب.

وباتالوجيا الحالة السوية يمكن فهمها على أنها عجز متزايد للإنسان عن أن يكون متصلاً بالواقع من تلقاء ذاته اتصالاً فعالاً. ويهذا بالذات يتعلق الأمر عند السؤال عما إذا كان الإنسان كسولاً بطبعه وسلبياً. ألن يندفع الإنسان إلا من خلال إثارات وانفعالات إلى تعامل فعال مع الواقع؟ أم أنَ الإنسان لديه السعي الكامن لكي يعمل ويكون مرتبطاً بالواقع؟

ويبحث فروم في فروع مختلفة للعلم، لكن قبل كل شيء في الفيزيولوجيا العصبية، لكي يجد دلالات على معرفته أنّ لدى الإنسان من حيث المبدأ القدرة على ذاتية الفعل، ونمواً نفسياً، كما أن الصحة النفسية تعبير مباشر عن هذا الاهتمام الفعال المتأصّل فيه بالذات، الاهتمام بالواقع بحيث إنّ افتراضات علمية متبادلة تؤيد في الواقع باتالوجيا الحالة السوية.

وباستثناء الفصل بعنوان (العلم الإنساني عن الإنسان) فإنّ المحرر الناشر هو صاحب التقسيم وكل العناوين. وفيما عدا ذلك فإنّ إضافات تتعلق بالمحرر تمّ وضعها ضمن أقواس معقوفة؛ كما أنه تمت الإشارة أيضاً إلى حذف في النصوص من خلال أقواس [...].

توبينغن في تموز 2010
راينر فونك

علم أمراض الحالة السوية للإنسان العصري

أربع محاضرات ألقيت في *1953*
في مدرسة البحث الاجتماعي في (نيويورك)

المحاضرة الأولى

(يناير/ كانون الثاني 1953)

1 - الصحة النفسية في العالم المعاصر

أ ـ ما هي الصحة النفسية؟

هناك مقاربتان ممكنتان لسؤال ما الصحة النفسية في المجتمع المعاصر. الأولى إحصائية والأخرى تحليلية نوعية.

المقاربة الإحصائية سهلة ويمكن التحدث عنها بإيجازٍ. وهنا يسأل المرء ما هي أرقام إحصائيات الصحة النفسية في المجتمع الحديث؟ وما الذي تقوله الإحصائيات.؟ في الواقع، إن الأرقام ليست مشجعة جداً. إذ نسمع أننا ننفق سنوياً حوالي بليون دولارٍ من أجل رعاية المرضى النفسيين في الولايات المتحدة الأمريكية، وأن نصف الأسرّة في مستشفياتنا يشغلها مرضى نفسيون.

إضافة إلى أن هذه الأرقام غير مشجعة، هي أيضاً محيرة وإيحائية إذا ما أخذنا في الحسبان بعض المعلومات حول أوروبا، حيث نجد أن دولاً أوربيةً مثل سويسرا، السويد، الدنمارك وفنلندا التي تعتبر بلدان الطبقة الوسطى الآمنة، والأكثر توازناً، تنتمي إلى تلك البلدان التي تشهد الحالات النفسية الأكثر فقراً، بعبارة أخرى: فيها من حالات الفصام، الانتحار، الإدمان على الكحول والقتل غير العمد أكثر مما في الدول الأوروبية الأخرى.

هنا تطرح معلوماتنا الإحصائية مشكلةً حقيقيةً. ماذا يعني أن تكون تلك البلدان الأوروبية التي أنجزت على الصعيد الاجتماعي والثقافي ما يبدو لنا بالضبط المثل الأعلى الذي نسعى إليه جاهدين، ولم نحقق منه بعد لا الازدهار ولا وجود الطبقة الوسطى القائم على أرضية أمنٍ اقتصاديٍ متماسكةٍ، ومع ذلك يبدو أن تلك المجتمعات تعاني حالةً من الصحة النفسية تثبت أن كينونةً من هذا النوع لاتفضي بالضرورة إلى الصحة النفسية أو السعادة، كما كنا نعتقد دوماً.

في الوقت نفسه، بينما يسجل المرض النفسي انتشاراً واسعاً في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا، هناك على الجانب الآخر من السجل الكثير من الأمور الإيجابية التي يمكن الحديث عنها. فلدينا رعاية زائدة بالصحة النفسية للمرضى. لقد طورنا طرائق جديدة. لدينا حركةٌ تُعنى بعلم الصحة النفسية في أوروبا وأمريكا، ولا نعرف حقاً، ما إذا كانت أرقامنا الإحصائية تعكس بوضوحٍ مقداراً أكبر من الصحة النفسية، أم أنها تعكس بشكل غير مباشر عنايةً أكبر بالصحة إننا باعتماد مناهجَ أفضل، وملاحظةٌ أكثر دقةً وتسهيلاتٍ أكثر، نعرف أكثر بكثيرٍ منَ هو المريضُ نفسياً. وبناء عليه تكون إحصائياتنا أسوأ بكثيرٍ مما يجب، لو لم يكن لدينا هذا الاهتمام والتركيز على الصحة والمرض النفسيين. وأعتقد أنه لو اعتمدنا فقط المقاربة الإحصائية، ونظرنا إلى الأرقام على جانبي السجل، فسوف نتشوش، كما كنا بالضبط قبل أن نحصل على الأرقام وما كنا لنعرف ما الذي تعنيه، وهذه هي الحال غالباً عندما نعتمد المقاربة الإحصائية فقط.

سأناقش في هذه المحاضرات الأربع كلا الجانبين الإحصائي والتحليلي للمقاربة. سأبدأ بالسؤال: "ما الذي نعنيه بالصحة النفسية والمرض النفسي؟" ومن ثم سأناقش السؤال: "كيف تُربط حقائق الصحة النفسية والمرض النفسي،

كما نصفهما، بالبنية الخاصة لثقافتنا و ثقافة 1953؟" إذا أردنا أن نتكلم عن الصحة النفسية في الثقافة المعاصرة، فينبغي ألا نقارن الصحة النفسية، من جهة مع ثقافتنا، ومن جهة أخرى كنقطة ثابتة، بل ينبغي أن نفهم التضمينات، أن نفهم ما الذي ينطوي عليه النهج والبنية من تضمينات تسهِّل عمل العناصر التي تفضي إلى الصحة النفسية، وما تنطوي عليه البنية من تضميناتٍ تسهِّل عمل العناصر التي تفضي إلى المرض النفسي **mental sickness**.

وإذا سألنا ماذا نقصد بـ (الصحة النفسية)، فينبغي أن نفرّق بين مفهومين أساسيين قيد الاستخدام الآن، وغالباً لا يجري التفريق بينهما، رغم أن الفارق واضحٌ تماماً. أحدهما نسبوي، وهو المفهوم الاجتماعي. يتطابق هذا المفهوم مع الحالة العقلية لغالبية أفراد المجتمع. وهذا يشبه تعريف الذكاء. فالذكاء هو ما يُقاس باختبار الذكاء. والصحة النفسية من وجهة النظر هذه هي التوافق مع طرائق الحياة لمجتمع قائم بصرف النظر عما إذا كان هذا المجتمع سليما **healthy** أم مجنوناً**crazy** . وكل ما يهم هنا هو أن يكون الفرد متوافقاً مع المجتمع.

لابد أن أغلبكم يعرف قصة ويلز (**H. G. Wells**) بلد العميان، 1925، التي تحكي قصة شاب ضاع بطريقةٍ ما في مالايا. يصل الشاب إلى قبيلةٍ يولد الناس فيها كفيفين منذ أجيال. الشاب يبصر، وهذا من سوء طالعه، لأن جميع أفراد القبيلة شكاكون، وبينهم أطباء متمرسون شخصوا مرضه باضطرابٍ في الوجه غريبٍ أو لم يُسمع به من قبل، وقرروا أن هذا الاضطراب يُنتج كل أنواع الظواهر الغريبة والمرضية: ["تلك الأشياء غير المألوفة التي تُسمى عيونٌ، والتي توجد في الوجه كي تضفي عليه تلك الكآبة المعسولة المقبولة، إنهما في هذه الحالة مريضتان بطريقةٍ قد تؤثر على دماغه. إنهما منتفختان كثيراً، لديه رموش، وجفونه تتحرك، وبالتالي فإن دماغه في حالة إثارةٍ وتشتتٍ مستمرين."]

يقع الشاب في غرام فتاةٍ من القبيلة. يتردد والد الفتاة في قبول زواجه منها. أخيراً يوافق على زواجهما شرط أن يخضع الشاب لعمليةٍ جراحيةٍ تفقده بصره. لكن الشاب يهرب قبل إجراء العملية بقليل.

مضمون قصة ويلز بسيط جداً، بمعنى من المعاني، وهذا ما قد نشعر به غالباً حيال السوي وغير السوي، الصحة والمرض، إذا ما تحدثنا من وجهة نظر التوافق. الآن هناك افتراضاتٌ أساسيةٌ في مبدأ التوافق. الافتراض الأول: كل مجتمع سوي بحد ذاته، الثاني: كل مرض نفسي هو انحراف عن نمط الشخصية التي يريدها هذا المجتمع، ثالثاً: الهدف من علم الصحة النفسية، ومن الطب النفسي، ومن العلاج النفسي، هو إعادة الإنسان إلى طرائق الشخصية العادية، بصرف النظر عما إن كانوا هم عمياناً أو إن كان هو أعمى. ما يهم هنا هو أنه متوافق وأنهم مشوشون **disturbed**.

انطلاقاً من وجهة النظر هذه، هناك عناصر محددة يمكن التمييز بينها. أحد هذه العناصر هو عنصر الشعور، فكلنا عرضةٌ للاعتقاد أن عائلتنا، أمتنا، وعرقنا هم أسوياء، وأن طرائق الآخرين غير سوية. سأروي نكتةً توضح تطرّف وجهة النظر هذه. يذهب رجل إلى الطبيب ويريد أن يخبره عن بعض الأعراض التي يعاني منها، فيبدأ قصته قائلاً: "حسن، دكتور. في كل صباح، بعد أن أستحم وبعد أن أكون قد تقيأت،" يقول الطبيب مقاطعاً: "ماذا، أتعني أنك تتقيأ كل صباح؟" فيقول المريض: "لكن دكتور، ألا يفعل الجميع هذا؟"

أعتقد أنها مضحكة جدا لأنها تركّز على موقف لدينا جميعنا تقريباً. قد نعرف أن الآخرين يشاركوننا معظم خصوصياتنا، لكننا لا نعرف أن هناك خصوصيات كثيرة نعتبرها شائعة لدى البشرية في حين أنها خاصة بعائلتنا، في الولايات المتحدة، أو العالم الغربي عموماً، لكنها ليست على الإطلاق أجزاء ضروريةً من بنيتنا الإنسانية.

ولا يقتصر الأمر على مجرّد شعور فحسب، شعور محلي بأننا أسوياء ونتربى بطريقة سوية، بل ينطوي أيضاً على فلسفة يمكن وصفها بأنها فلسفة نسبوية تقول في المقام الأول: "لا يمكن إنتاج أحكام قيمة موضوعية صالحة." فالخير والشر، إن أردتم، قضيتا إيمان، وليسا أكثر من تعبير عما يُفعل أو يُفضل في ثقافةٍ بالمقارنة مع ثقافةٍ أخرى. فما يفضل شعبُ ثقافةٍ معيّنةٍ أن يفعله يصفه بالخير، وما لا يحب أن يفعله يصفه بالشر. لكن هذا الحكم يفتقر إلى الموضوعية، وهو ليس أكثر من مسألة ذوق.

هناك وجهة نظر أخرى مناقضة لهذه، عالجتها بتفصيل أكبر في كتابي (الإنسان من أجل ذاته، إيريش فروم، 1947)، تفترض وجهة النظر هذه وجود أحكام قيمةٍ صالحةٍ موضوعياً، وأن الأمر ليس مسألة ذوقٍ ولا مسألة إيمانٍ أيضاً. تماماً مثلما يستطيع الطبيب أو الفيزيولوجي أن يقدما تشخيصاً صالحاً موضوعياً شرط أن نبدأ ببديهية: أن تعيش أفضل من أن تموت، أو أن الحياة أفضل من الموت، ثم إن هذا الطعام أفضل من طعام آخر. هذا النوع من الهواء، هذه الراحة أو المقدار من النوم أفضل من غيره. هذا الأمر مفيد لصحة المرء. ذلك الأمر ضار بصحة المرء. أعتقد أننا، ليس فقط فيما يتعلق بجسمنا، بل، إن أردتم، حتى فيما يتعلق بروحنا أيضاً، نستطيع، بالاعتماد على أية معلومة نملكها حول طبيعة هذا الكشف والقوانين التي تحكمه، أن نقدم كشفاً موضوعياً مكافئاً بشأنِ ما هو مفيدٌ لروحنا وما هو ضارٌ بها.

حقيقة الأمر هي أننا لا نعرف إلا القليل جداً. ربما نعرف عن الفيتامينات والسعرات الحرارية أكثر مما نعرفه عما تحتاجه أنفسنا كي نعيش حياةً سويةً، لكن بعدئذ تتغير الأنماط فيما يتعلق بالفيتامينات والسعرات الحرارية، كما عرفنا من تجاربنا جميعاً. ترى لو أخذنا مسألة روحنا بجدية أكبر وأوليناها الاهتمام، أما كنا سنكتشف أننا نملك مقداراً جيداً من المعلومات حولها؟

هذه النسبوية الاجتماعية **sociological relativism** التي تقول: "إن أمراً ضرورياً لوجود وبقاء مجتمع محدد على قيد الحياة، هو أيضاً أمر مفيد بحد ذاته"، ليس أمراً اعتياطياً كما يبدو. في الواقع، ومن وجهة نظر أي مجتمع موجود، من الصعب أن يرى المرء ماذا يعني الفشل في تبني هذا الموقف؛ ذلك لأن مجتمعاً ذا بنية معينة لا يمكن أن يوجد إلا بقدر ما يتبنى أفراده موقفاً يضمن بطريقة ما سلاسة عمل هذا المجتمع. إن أحد أكبر الجهود التي يبذلها مجتمعٌ، في مؤسساته الثقافية والتعليمية، في أفكاره الدينية وما شابه، هو خلق نمط من الشخصية التي تريد أن تفعل ما ينبغي أن تفعله، خلق شخصية ليست على استعداد فقط، بل حريصة جداً على القيام بهذا الدور المطلوب في ذلك المجتمع، بطريقة تضمن سلاسة عمله.

إن أخذت مجتمعا محارباً ـ كتلك المجتمعات التي تعيش على النهب، يكون فيه واجب أفراد المجموعة الاجتماعية صنع الحرب، الغزو، العدوان، السرقة والقتل, ووجدت أن أحد أفراده يتوافق، كثيراً أو قليلاً مع موقف فرديناند الثور، فسوف يكون هكذا أشخاص في هذا المجتمع عقبةً حقيقيةً أمام شن الحروب وإتمام تلك البنية المجتمعية. فتلك البنية الاجتماعية، في نهاية المطاف، ليست نتيجة اختيار اعتباطي، بل خيار متجذر عميقاً في الكثير من الظروف التاريخية الموضوعية التي يعمل فيها هذا المجتمع والتي لا يمكن تغييرها بسهولة. أو، إن أخذت، من جهة أخرى، مجتمعاً تعاونياً زراعياً، ووجدت أحد أفراده من النمط المحارب، فسترى أنه مُعيق بنفس الدرجة. وسيُعتبر مريضاً نفسياً بنفس الدرجة. وإذا تطور كثيرٌ من أفراد ذلك المجتمع في هذا الاتجاه، فسوف يشكلون تهديداً لحسن سير عمل هذا المجتمع.

يمكننا القول إن كل مجتمع ذي وظيفةٍ لديه مصلحة شرعية راسخة، بقدر معيّن من التطابق، مصلحة من وجهة نظر بقاء هذا المجتمع الذي ينبغي أن

يلبي احتياجات بنيته الخاصة وفردانيته الاجتماعية**social individuality** .
هذا الأمل في التطابق يُشدّد عليه في حياة هذا المجتمع. بالتأكيد لست مضطراً في عام 1953 إلى التشديد على التطابق، لكن ربما يجب التشديد على أن بقاء المجتمع، على الأقل المجتمع المعاصر، يقوم أيضاً على حقيقة عدم التطابق. فلو وجد مجتمع قاطني ـ الكهوف على أساس التطابق الكامل، لوجدنا أنفسنا اليوم دون شك نعيش في كهوف، ولبقينا أكلة لحوم بشر.

قد يقول المرء إن تطور البشرية يعتمد على حقيقة وجود إرادة معينة في التطابق، وإرادة معينة وحرص على عدم التطابق، وذلك ليس فقط من أجل التطور والتقدم، بل أيضا من أجل بقاء أي مجتمع من مجتمعات العرق البشري. فالإرادة في عدم التطابق ضرورية بالنسبة للمجتمع ذاته، بقدر ضرورة إرادة معينة في التطابق، والتوافق على القوانين التي يلعب فيها هذا المجتمع لعبة الحياة.

في هذه الآراء المتباينة عن السوي باعتباره مثل المتوافق، أو الصحة باعتبارها مشابهة للتوافق، تجد في نهاية المطاف موقفاً آخر أخشى أنه تبريري على الأغلب. يقول هذا الموقف: "كلاّ، أنا لست نسبوياً. أنا لا أقول إن كل مجتمع يعيش وفق ما هو سوي وجيّد وصحي، بل يتفق أن مجتمعنا ـ المجتمع الأمريكي في عام 1953، طريقة الحياة الأمريكية ـ يتفق أنها الغاية وتلبي طموح البشرية." تلك هي الحياة التي يعيشها الناس الأسوياء، في حين أن المجتمعات الأخرى حتى الوقت الحاضر، أو حتى المئة وخمسين سنة الأخيرة، كانت متخلفة، وربما غير سوية، وفعلت أشياء لم تكن صحيحة، ونحن الآن في موقع حيث أساس الحياة، أي مجتمعنا، يتطابق مع الأساس الذي يُعتبر "سوياً" و"صحيًا" من وجهة نظرٍ موضوعيةٍ لا نسبويةٍ.

هذه في الواقع وجهة نظر بالغة الخطورة، لأنها في حين تبدو شديدة

الموضوعية، ومختلفة عن الموقف الاجتماعي النسبوي، هي حقيقة مجرّد طريقة أخرى لتسويغ الشيء نفسه من دون قول ذلك صراحةً. وسأخصص بعض الوقت مُحاولاً أن أُظهر أنه رغم وجود بعض النقاط المضيئة في مجتمعنا، ووجود أشياء عديدة يفاخر بها الأمريكي، فإنه على الأقل من المشكوك فيه ما إذا كانت طريقتنا في الحياة في الوقت الحالي هي أكثر ملاءمة للصحة النفسية أم للمرض النفسي **mental illness**.

سأقدم في هذه المحاضرات تحليلاً أكثر تماسكاً **concretely** لتأثير نمط حياتنا على الإنسان. ما الذي تفعله طريقة حياتنا بالإنسان، بطريقة تنظيم مجتمعنا وطريقة تنظيمنا السياسي؟ وما الذي تفعله بصحتنا النفسية؟ وإلى أي مدى هي مفضية **conductive** بنا إلى المرض النفسي؟ وما هي ردود الفعل المختلفة؟ وما هي احتمالات الانطلاق من تلك النقطة لجعل ما هو جيد أفضل وللتخلص مما هو سيء؟.

ألاحظ أن الأمور في عام 1953، عاطفية قليلاً. فمن جهة، تجد نقداً للولايات المتحدة لا تراه اليوم إلا عند الستالينيين، وتسمع في هذا النقد أن الناس لا يتضورون جوعاً في طول البلد وعرضها فحسب، بل تسمع أيضاً أن لا شيء في هذا البلد جيد، وأن كل شيء سيء. هذا نوع من النقد غير جدير بالاهتمام، على الأقل من أية وجهة نظر موضوعية، لأنه مجرد كذبة. فأنا أعتقد أن العالم الذي نعيش فيه هنا والآن هو واحد من أفضل العوالم طراً التي طوّرها الجنس البشري، ولا يقال هنا الشيء الكثير، لأنه حتى الآن لم يطوّر الجنس البشري عوالم جيدة من هذا القبيل، ولدي الكثير من الانتقادات في هذا الخصوص، على الأقل من وجهة نظر مشاهدٍ لما يجري. لكن، رغم ذلك، هذه هي استجابتي الأولى عندما أسمع أن هذا العالم مرعبٌ، لأنه لو عرف المرءُ ما الذي جرى في العالم في الخمسة أو ستة قرون الأخيرة، فقد يقول، على الرغم

من كل شيء، هذه واحدة من أفضل التجارب التي أُنجزت حتى الوقت الحاضر، وهي بكل عيوبها رائعةٌ. إنها شيء يمنح الأملَ بتطويرٍ بنّاءٍ شرط أن نمتلك القدرة على رؤية ما هو ضروري وتجنب الأشياء التي يمكن تجنبها.

على الطرف الآخر هناك المقاربة الوطنية التي تقول إن طريقة الحياة الأمريكية هي كل ما يمكن أن تتمناه. إنها أفضل نمط حياةٍ وُجد على الإطلاق ولا جدال في ذلك. تلك وجهة نظرٍ جد بدائيةٍ لا تعكس الكثيرَ من التفكيرِ، كما أخشى أنها لا تعكس حتى مزيداً من الاهتمام، لأني لا أرى أي سببٍ لضرورة أن تكون نوعاً من الفضيلة، أو أن أفكر أن بلدي رائعٌ، عندما نفكر جميعاً أنه ليس من الفضيلة أن نقول إنا رائع. فإن انطلقت هنا وهناك قائلاً: أنا رائع جداً، فسوف تعتقد أني غريب الأطوار، ولن تكنّ لي كثراً من الاحترامِ، لكن إن قلت إن بلدي رائعٌ، فيفترض أن يكون هذا القول حصيفاً جداً، كما يُفترض أن يكون قولاً فاضلاً. إنه تعبير عن الأنانية الحقيقية **egocentricity**، وعن الافتقار ذاته للاهتمام، عندما يكون المرء مقتنعاً بتقديم هذه التصريحات دون الاستفسار حول ما هو خطأ واهتمامه فيه.

ب ـ المبادئ والاتجاهات النفسية للمجتمع العصري

قبل أن نتطرق إلى المشكلة الملموسة للصحة النفسية في المجتمع المعاصر، سأناقش بإيجازٍ شديدٍ المبادئ والاتجاهات النفسية الأساسية التي يقوم عليها ويتجذر فيها المجتمع الحديث.

فالمبدأ الأول للعالم الغربي العصري هو أن الفرد يخرج من مجموعة ينتمي إليها بطريقة ثابتة ومحددة، وهو مضطرٌ للعيش وملاءمةِ نفسه، أي إنه يخرج

منها كفرد، وهو لم يعد عضواً في مجتمع غير متغير كما كانت حالة المجتمع الإقطاعي في العصور الوسطى والتي استمرت قروناً عديدة. وهذا ما ندعوه، بمعنى من المعاني، فرديةً أو حرية الإنسان العصري، كحالةٍ نقيضةٍ للوضع الثابت، الوضع السكوني لإنسان العصر الوسيط الذي كان في المقام الأول عضواً في مجموعةٍ، وفي ضوء طبيعة هذه البنية الخاصة لم تتوقف عضويته في هذه المجموعة. لقد خرج الإنسان العصري من هذه الروابط الأساسية ومن هذه البنى الأساسية. لكن ـ وسأضيف (لكن) في كل هذه النقاط التي أحاول صياغتها الآن ـ لكنه خائف من الحرية التي حققها. فهو لم يعد عضواً في مجموعة عضويةٍ، لكنه أصبح روبوتاً تشبث بعدئذ بطريقةٍ ثانويةٍ بهذا المجتمع، بالتقاليد، بالرأي العام وبكل أنواع المجموعات، لأنه لا يعرف ماذا يفعل بحريته. لا يستطيع أن يحتمل كونه وحيداً وحراً من هذه الروابط السابقة التي تقررت في ظلها مكانته ومُنحت له من قبل المجتمع.

وهناك سمة أخرى من سمات المجتمع الغربي العصري وثيقة الصلة بخروج الفرد من التنظيم الجمعي لمجتمعه، وهي ما نسميها عادة "المبادرة الفردية". لنقل إنه، في نقابة من نقابات القرون الوسطى، كان عضو النقابة يعتمد في نشاطه الاقتصادي على النقابة. أما في المجتمع الرأسمالي العصري فالناس أحرار. رأس المال حر. العامل حر. يقررون لأنفسهم ويطور أحدهم الآخر، وذلك ما نسميه "المبادرة الفردية". على أية حال، مع كل تلك المبادرة الفردية التي كانت فتحاً متميزاً في القرن التاسع عشر، نعيش فعلاً في ثقافة يمتلك الناس فيها مبادرات فردية أقل بكثيرٍ. بعبارة أخرى، قد تكون لديهم مبادراتٍ فرديةٍ بالمعنى الاقتصادي، لكن حتى في هذا المجال هي أقل مما كانت عليه قبل مئة عام، وهذا بسبب تغييراتٍ محددة في بنية الرأسماليةِ الجديدة. لكن إذا تساءلت ما هي المبادرة الفردية في أي شيء آخر ما عدا كيف تستثمر أموالك،

فهي في الواقع ضئيلة جداً، إذا فكرنا في الأمر جيداً.

ربما كان لدى الناس في مجتمع القرون الوسطى مبادرة فردية بذات القدر أو أكثر، إذا كنا نشير بذلك إلى مفاجأة العيش، أَخْذ الحياة كمغامرةٍ، الفوز منها بشيء ما، كي أختلف قليلاً عن جاري. أعترف أنه ربما يكون لدى الناس في معظم الثقافات مبادراتٌ فرديةٌ أكثر مما لدينا. وأعتقد أن المبادرة الفردية بالمعنى الإنساني، كتمييزٍ لها عن معناها الاقتصادي الصرف، هي في انحسارٍ شديد لدى الإنسان العصري.

السمة الثالثة من سمات المجتمع العصري، هي أننا اخترعنا علماً ونشاطاً سمحا لنا أن نكبح جماح الطبيعة ونسيطر عليها بطريقةٍ غير مسبوقةٍ، وهذا كله صحيح تماماً. لكننا ـ نحن الشعب الفخور بسيطرته على الطبيعة ـ أصبحنا عبيدا للآلة الاقتصادية التي صنعناها في هذه السيرورة. لقد سيطرنا على الطبيعة لكن آلتنا تسيطر علينا. وربما نخضع لسيطرةِ المنتجات الصناعية التي صنعناها بآلاتنا، أكثر من خضوع شعوب الثقافات الأخرى لسيطرة الطبيعة التي لم يتعلموا كيف يسيطرون عليها. على الأقل، إذا أخذنا في الحسبان خطر الزلازل أو الفيضانات، التي هي مخاطر الطبيعة، وقارناها مع مخاطر الحرب الذرية، أعتقد أنها مجرد رمزٌ لحالة الخطر التي تتهددنا من قبل ما أنتجناه بأنفسنا بطريقةٍ تفوق ما يتهدد الثقافات التي تسيطر عليها الطبيعةُ.

السمة الرابعة من سمات الثقافة المعاصرة هي مقاربتها العلمية. وأعني بالمقاربة العلمية شيئاً أبعد من المعنى التقني لهذه المقاربة. هذه المقاربة العلمية، بالتعبير الإنساني، هي القدرة على أن نكون موضوعيين، بعبارة أخرى، أن نمتلك التواضع لنرى العالم على ما هو عليه، وكذلك الناس الآخرين، الأشياء الأخرى وأنفسنا، وألا نشوّه الواقع برغباتنا ومشاعرنا، أن نؤمن في قدرة تفكيرنا على إدراك الحقيقية والواقع، وأن نكون مستعدين باستمرار لتغيير نتائج

تفكيرنا بناءً على معلوماتٍ جديدةٍ نكتشفها، وبأن نكون نزيهين وموضوعيين في عدم تجنب المعلومات التي قد نجدها كي نتجنب تغيير صورتنا الخاصة.

أود أن أقول، إن المقاربة العلمية العصرية، بالمعنى الإنساني، هي واحدة من أعظم الخطوات في صيرورة التطور الإنساني، لأنها تدل على التعبير عن روح التواضع، الموضوعية والواقعية التي لا توجد بالقدر نفسه ولا بالطريقة نفسها في تلك الثقافات التي لم توجد فيها المقاربة العلمية. لكن ما الذي فعلناه بالمقاربة العلمية؟ نحن الآن عبدةٌ للعلم وقد اجترحنا أقوالاً علميةً بديلةً عن العقائد الدينية القديمة. فالمقاربة العلمية بالنسبة لنا ليست على الإطلاق تعبيراً عن التواضع أو الموضوعية، بل مجرد صياغةٍ جديدةٍ لعقيدةٍ. يعتقد الإنسان العادي أن العالِمَ كاهنٌ يعرف كل الإجابات، وهو على تواصلٍ مباشرٍ مع كل ما يريد أن يعرف، في الوقت نفسه هناك ناسٌ مقتنعون أنه إذا كان الكاهنُ على تواصلٍ مع الله، إن هو يستطع أن يراه من حين إلى آخر، فهو يشعر(أي الإنسان العادي) أنه يشارك في هذا التواصل مع الله. لذلك، وعندما تقرأ "العلوم الشعبية"، وتعرف أحدث الاكتشافات وتقتنع أن هناك علماء يعرفون كل الإجابات، فأنت تشارك في هذه العقيدة، دين العلم، ولست مضطراً إلى أن تفعل أي شيء بنفسك.

تُعتبر الديمقراطية السياسية سمة أخرى من سمات الحضارة المعاصرة في القرنين الماضيين، وهذه أيضاً خطوة هائلة إلى الأمام. تعني الديمقراطية السياسية أن الناس قادرون على تقرير ليس فقط كيفية استخدام الضرائب التي يدفعونها، بل أيضاً ما يخص كل القضايا المهمة في المجتمع. يستطيعون أن يقرروا لأنفسهم. لكن، من جديد، يستطيع المرء أن يقول إن هذه الفكرة وهذا المبدأ، الذي كان في الأصل ردة فعل على الدولة المطلقة والدولة الإقطاعية حيث لم يكن للناس حق المشاركة في القرارات التي تخص حياتهم،

قد تدهور بطرق عديدة. وإن استخدمت تعبيراً قوياً أقول هذا يشبه الرهان على مضمار الحصان، مع كل الإثارة، وكل المخاطرة، وكل العناصر اللاعقلانية التي تقول إن الرقم ثلاثة قد يكون الحصان الرابح، فقط لأني حلمت به في الليلة الماضية. بينما لا أنكر أن هناك مقداراً معيناً من العقلانية في عملية التصويت لدينا، والتي لا يمكن وصفها في العموم كاهتمام عميق من الأفراد في شؤون المجتمع. لكنني لا زلت أعتقد أنها أفضل من أي شيء آخر لدينا رغم أنها بالتأكيد أبعد ما تكون عن صيغتها الأصلية.

قد تسأل، هل يوجد شيء مشترك بين كل هذه العوامل الجديدة في المجتمع العصري كما حاولت أن أصفها، أعني كما يجب أن تُفهم، في المقام الأول كإنكار لوجود بنية ما قبل الحداثة؟. إن الحرية الفردية، المغامرة الفردية، المقاربة العلمية، الديمقراطية السياسية والسيطرة على الطبيعة، هذه كلها يُعبر عنها بالإنكار في المقام الأول. والعكس صحيح. إنها مختلفة. إنها إنكار لتلك النقاط في البنية الإقطاعية، لكني أخشى أننا نعلق في الإنكار الذي لا نزال نصوغه، ونتصور هذه الأفكار في لغة إنكار كان جديداً طيلة القرنين أو الثلاثة الماضية، بدلاً من أن نبلغ مستوى جديداً من الخطاب، إلى إنكار الإنكار، إلى تقييمٍ نقدي لما يعنيه هذا الإنكار، أو قد تقول، إننا نذهب إلى ما وراء الإنكار، ونصل إلى صياغاتٍ جديدة أكثر إيجابيةٍ مما نريد. ففي نهاية المطاف، الدولة الإقطاعية أو حتى المطلقة، لم تعد مشكلتنا الآن. بينما كان يمكن أن تكون افتتاحية رئيس تحرير نيويورك تايمز وثيقة أكثر كشفاً وإثلاجاً للصدر وإيحاءً قبل قرن، لا أستطيع أن أجد في عام 1953 افتتاحيات التحرير على نفس القدر من التأثير بالنسبة لي، ولا أعتقد أنها مؤثرة بالنسبة لأي شخص آخر أيضاً، ربما باستثناء تأكيد ما يعتقده، وهذه عادة تجربة لطيفة وممتعة.

على العموم، أعتقد، إن نحن أخذنا في الحسبان السمات الإيجابية لثقافتنا

ومجتمعنا، فإنه ينبغي أن نعي أننا لا نزال عالقين في الإنكار، وهذا يعني أننا أطلنا الإقامة فيها. لقد مر وقت طويل منذ كان الإنكار مثمراً حقاً وبنّاءً، وينبغي أن نصل من الإنكار إلى مستوى جديد هو إما إنكار الإنكار، أو يمكن أن نصوغها، لنقل، كموقفٍ جديدٍ.

ت ـ الشروط الإنسانية والاحتياجات النفسية

قبل أن أبدأ بمناقشة ما هو أثر بنيتنا الاجتماعية والثقافية على الإنسان، وعلى الصحة النفسية، أود أن أقدم بعض المقولات العامة الضرورية من أجل توضيح مقاربتي. واسمحوا لي أن أبدأ بمقولة أنه من الضروري بالنسبة لكل فرد أن يقدم إجابةً على مشكلة وجوده. وهناك فرضية عامة بأنه إذا كنا نملك ما يكفي من الطعام أوالشراب، والقسط الكافي من النوم والأمن الكافي والرضا الجنسي السوي، كما كان سيضيف فرويد»، فإذا أُعطينا هذه الأمور كلها ولم يُزعجنا شيءٌ، عندئذ لن تغدو الحياة مشكلةً بعينها، لكن عند هذه النقطة ستبدأُ المتاعب.

وصحيح أيضاً أنه إن كنت لا تملك ما يكفي من الطعام أو الشراب، إن كنت لا تنعم بالأمن وتواجه المتاعب في كل المستويات الأساسية في حياتك، فمن المؤكد أنك عندئذ تعاني من المتاعب، لكنك لم تبدأ بعد بملامسة المتاعب الحقيقية للوجود الإنساني. قد أعود إلى بعض الشخصيات من بلدان بروتستانتية صغيرة متوازنة في أوروبا. لقد حلّوا معظم مشاكلهم في ذلك المستوى. لديهم ما يكفي من الطعام. بينهم تعاون. ليس بينهم تنافس شرس. حتى أنهم لم يشنوا حروباً على بعضهم. لكنْ هناك مقدارٌ من الضجر السري

الذي يسري في هذا النوع من الحياة والذي يقود إلى نتائج مدمرة في لغة الصحة النفسية.

نتكلم غالباً عن شرور الحياة، المرض، والمرض النفسي، إدمان الكحول، وغيرها، لكني أعتقد أننا لا ندرك كفايةً أن الضجر هو من أسوأ أنواع المعاناة في حياتنا، وأن الناس يبذلون أقصى جهدهم، ليس من أجل أن يتجنبوه، لأن ذلك ليس بالأمر السهل، بل للإفلات منه، لتمويهه. في الواقع، يمكن أن تقول إن هناك ثماني ساعات يومياً لا نكون فيها ضجرين لأننا نعمل بجد، ونحن ممتنون لله الذي وهبنا الحاجة إلى النوم الذي يستهلك ثماني ساعات أخرى، لكن مشكلتنا الأكبر هي في كيفية ملء الساعات الثماني الأخيرة، وكيف نتغلب على الضجر الذي يظهر باستمرار في طريقتنا في العيش.

تتميز الحالة الإنسانية بثنائيات وتناقضات عميقة. ويتعلق الأكثر جوهرية بينها - هو محدودية وجودنا التي يعبر عنها في التحليل الأخير بضرورة الموت - بحقيقة أننا في تنظيمنا الفيزيولوجي الشامل جزء من عالم الحيوان، كما أننا في الوقت نفسه أحرارٌ من عالم الحيوان، بأننا قبله، فيه، وفي الوقت نفسه، لا ننتمي إليه. فنحن نمتلك عقلاً ومخيلةً يسمحان لنا ويجبراننا غالباً على وعي أنفسنا باعتبارنا كينونات متميزة ومنفصلة، ومدركين أيضاً لنهايتنا المحتومة والتي هي نقيض الحياة تماماً.

نواجه في وجودنا هذه التناقضات، وعلينا أن نفهم معنى حياتنا. فنحن لا نستطيع احتمال العيش، ككائنات تأكل وتشرب دون أن نعي معنىً لهذا. يجب أن نقدم بعض الإجابات على مشكلة العيش كما يجب أن نقدم بعض الإجابات النظرية والعملية. أقصد أننا بحاجة إلى صيغةٍ مرجعيةٍ نوجه فيها أنفسنا في الحياة، صيغة تجعل عملية العيش، وموقعنا فيها، معقولة نوعاً ما وذات مغزى. ما لم نكن مجانين، أو ما لم نكبت وعي مشاكل الوجود باتباع روتين

هروب قهري ـ كما يفعل بعض الناس، وكثير من الناس يستطيعون القيام بهذا الكبت غالباً بشكلٍ كامل ـ فإننا نزعج أنفسنا بالسؤال عن معنى الحياة، ونحتاج إلى إطار مرجعي وتوجهٍ، ذي معنى. فهذا ليس مجرد إطار مرجعي فكري فقط، لكننا نحتاج أيضاً إلى مبدأ تنظيم لموضوع الإخلاص، لشيءٍ نكرس له طاقتنا ما وراء تلك التي نحتاجها للإنتاج وإعادة الإنتاج.

قد تقول: أليس هذا بديهياً تماماً؟ كيف يمكن للمرء أن يثبته؟ لا أعرف إن كنت قادراً على إثباته بطريقة تقنع أحداً. وكل ما أستطيع قوله هو أني من خلال مراقبتي لنفسي - ومن هنا ينبغي أن ننطلق جميعاً ـ ومن مراقبة الآخرين الذين يسعون إلى المساعدة النفسية، ومراقبة ما يجري في هذا العالم، لدي انطباع بأن الحاجة إلى إطارٍ مرجعي يمنح معنىً، والحاجة إلى موضوع إخلاصٍ يسمح لنا بتركيز قدراتنا على شيء ما وراء عملية الإنتاج المادي للأشياء التي نحتاجها من أجل البقاء أحياء، هما حاجتان حتميتان ولا يمكن لأحد تفاديهما. في هذا المعنى نحتاج جميعاً إلى الدين، شرط أن نستعمل تعريف الدين في معناه العام، أي كنظام توجه وموضوع إخلاص، بصرف النظر عن محتوياته النوعية. في هذا المعنى، ومن وجهة نظر هذا التعريف، طبعا لن نتحدث فقط عن الدين التوحيدي الذي اعتدناه في العالم الغربي، بل أيضاً عن دين البوذية والكونفوشيوسية والطاوية، وبالمعنى ذاته عن الستالينية أو الفاشية، لأنها تستجيب لاحتياجات الإنسان التي تشير إلى تلك الاحتياجات الموجودة في ثقافتنا والتي يلبيها الدين.

ث ـ الصحة النفسية والحاجة إلى الدين

هناك العديد من الإجابات التي يمكن أن يقدمها المرء كحلول لمشاكل

الوجود. في الواقع، إن أخذت أبسط نص مكتوب عن تاريخ الدين، فقد تجد فيه كل الإجابات عن مشاكل الوجود الإنساني التي وجدت حتى الآن، لأن مختلف الأديان هي إجابات متنوعة للمشكلة ذاتها. فعندما تقرأ كتباً عن علم الأمراض النفسية ودراسة للعصاب والذهان، فستجد أن العصاب والذهان إجاباتٍ فردية إضافية قدمها البشر كحلٍ لمشكلة الوجود، وغالباً ما عانى من العصابِ والذهانِ أولئك البشرُ في سعيهم إلى شيء ذي معنى، ربما لأنهم أكثر حساسية من الغالبية الأقل حساسية، ويكون التنقيب الديني لديهم، في هذا المعنى، بحثاً عن إطارٍ مرجعي محدد، ومن أجل موضوع إخلاصٍ محدد في ضوء ما تقتضيه ثقافتك، وبسبب حساسيتهم الأكبر أو بسبب صعوبة تجاهل هذا المطلب، يطورون دينهم النبوي الذي يسميه الطبيب النفسي عصاباً أو ذهاناً.

أتساءل أحياناً إن كان ضرورياً أن يصبح المرء مجنوناً هذه الأيام كي يشعر بأشياء معينة. لقد قال ليسينج ذات مرة: "من لم يجن بسبب أشياء محددة، فليس لديه سلامة عقلية يفقدها." أي إنه لا فارق بين الحالتين أبداً (أي إنه في كلتا الحالتين هو في النقطة ذاتها تماماً)، وأخشى أننا جميعاً سطحيين، أو على الأقل إن الأطباء النفسيين سطحيون جداً ليحكموا ما هو العصابي وما هو المجنون، من وجهة نظر تفترض من جديد أن طريقتنا في الشعور، تجاربنا أو إجاباتنا على مشاكل الوجود، هي إلى حد كبير ما ينبغي أن يقتنع به المرء. بناء عليه، إن لم يكن مقتنعاً ويطوِّر نظامَ توجهٍ وإخلاصٍ خاصٍ أكثر عمقاً، فهو عندئذ يُعتبر ببساطة مجنوناً، عصابياً.

لا أقصد القول إن كل المجانين هم حقاً قديسون وملهمون من الله كما تعتقد بعض الثقافات البدائية. أعتقد أن هناك ما يقال حول المفاضلة العصرية بين العقل والجنون، لكني لست معجباً كثيراً باليقين الذي صيغت فيه هذه العبارة. ربما تعرفون النكتة التي يصنعها الكثير من الأطباء والمرضى في بعض

المشافي العقلية، وهي أن الفارق الوحيد بين الطبيب والمريض يكمن في مَنْ معه المفتاح. أعتقد أن تلك طريقة جيدة للتعبير عن وجود مكان ما للشك حول كل تعريفاتنا لما هو العاقل وما هو المجنون، ما هو العصابي وما هو السوي. كل هذه التعريفات تقوم على فرضية أن الجزء السوي من مواطنينا قد وجد جواباً مقنعاً تماماً لمشكلة الوجود الإنساني، وأي واحد غير قادر على قبول هذا الجواب بلباقةٍ أو كياسةٍ، أو من يسعى إلى حل خاصٍ، هو مريضٌ، ولا شيء سوى مريضٍ.

الدين في هذا المعنى العريض للتعريف ـ كحاجة إلى نظام توجّهٍ ـ هو شيء خاص بالنسبة لكل البشر بشكل أو بآخر. وأرغب أن أضيف، أن الخيار ليس على الإطلاق بين الدين أو اللادين، شرط أن نستخدم المصطلح في هذا المعنى العام. الخيار هو فقط بين دينٍ جيد ودينٍ سيء، أو دينٍ أفضل ودينٍ أسوأ. أو بعبارة مختلفة، نحن جميعا "مثاليون". نحن محفزون بدوافع تذهب إلى ما وراء مصالحنا الذاتية. هذه "المثالية" هي النعمة الأعظم، لكنها أيضاً اللعنة الأعظم. إذ أن جُلَّ ما ألحقه البشر بهذا العالم من ضرر كان بدافع المثالية الصرفة ـ "المثالية" محددة من جديد الآن ليس في لغة أي سياق خاص، بل في ضوء تلك الجهود المبذولة للذهاب إلى ما وراء الاستمرار في مهمة عيشنا الروتينية والبقاء على قيد الحياة، وخلق الإطار المرجعي وموضوع الإخلاص[1] الذي يذهب إلى ما وراء وجودنا البيولوجي ويتعالى عليه.

من الغباء أيضاً أن تقول إن شخصاً ما "مثالي" كمبررٍ. نحن جميعاً مثاليون. والسؤال الوحيد هو ما هي مُثلنا؟. هل نحن مقادون برغبتنا في التدمير، رغبتنا في السيطرة، في الضبط، وفي خنق الحياة، التي هي تماماً مثل " المثالية" بالكلام

---

[1] - أينما وجدت هذه العبارة في متن الكتاب فالمقصود بها هو الدين كمرجعٍ نحتكم إليه وموضوعٍ نخلص له. (المترجم)

النفسي، أو كما كانت ستكون، في هذا المعنى من تعريفي، لو أننا مقادون برغبة الحب، وبرغبة التعاون. والسؤال الوحيد هو: هل نحن خطيرون أم جيدون لهذا العالم؟ لكننا نستطيع أن نناقش المسألة بطريقةٍ مجديةٍ فقط عندما نشير إليها في السياق والهدف من الدين المحدد أو المثل الذي لدينا، وليس في سياق مقولة أن بعض البشر مثاليون وبعضهم ليسوا كذلك.

رأينا، ولا زلنا نرى في بعض بلدان العالم، أن الناس نجحوا في التأثير على آخرين بحقيقة أنهم مثاليون، وبناء عليه إضفاء الجلال على الأشياء الجهنمية التي يفعلونها. لا نزال نحتفظ بالفكرة الغريبة بأنه من الجيد أن تكون مثالياً، بدلاً من إن نقول إن ذلك أمرٌ مفروغٌ منه. نحن جميعاً مثاليون، وليس في الأمر شيءٌ مرغوبٌ فيه بشكلٍ خاص لأننا لا نستطيع تجنبه. ونحن مُقادون لنكون كذلك. القضية الوحيدة هي التغلب على الإعجاب بالمثالية والدين وكل ما شابههما، وأن نسأل السؤال الوحيد وثيق الصلة بالأمر. ما هي أهدافك؟ ما هي الأهداف؟ ما هي الآثار؟ ما هو الإطار المرجعي لمثلك الأعلى؟

إن كنا قادرين الآن على التحدث عن الدين الجيد والسيء، عن المُثل الجيدة والسيئة، فمن الطبيعي أن نعود إلى السؤال الذي تناولته في البداية: هل هناك أية أحكام قيمةٍ صالحةٍ بموضوعيةٍ نستطيع أن ننجزها؟ رغم المخاطرة بأننا قد نوصم بأننا عقائديون وغير علميين تماماً، أريد ببساطة أن أحدد ما أعتبره أهدافاً موضوعيةً وصالحةً للصحة النفسية. يؤسفني أن ما أقوله قديمٌ جداً، وليس فيه كلمة جديدة، رغم أني قادر على استخدام لغةٍ علميةٍ منمقةٍ. أُفضِّلُ أن أستخدم كلماتٍ قديمةٍ ذات معنى نبتعد عنها اليوم جميعنا، أو على الأقل العلماء منا.

ما أقصد قوله هو أن الهدف من الحياة التي توافق طبيعة الإنسان في حالة وجوده، هو أن يكون قادراً على الحب، قادراً على استخدام عقله، وقادراً أيضاً

على أن يكون موضوعياً ومتواضعاً كي يبقى على تواصل مع الواقع خارج ذاته، داخل ذاته، بدون أن يفضي ذلك إلى التشوّه. هذا النوع من الصلة مع العالم هو المصدر الأعظم للطاقة ما وراء تلك المُنتَجَةِ من قِبَلِ كيمياء الجسد. ما من شيءٍ أكثر من الحب ـ ما دام أصيلاً ـ قدرةً على ابتداع أي شيءٍ. إن الصلة مع الواقع، الابتعاد عن التخييل، امتلاك التواضع والموضوعية لرؤية ما يكون، وعدم التحدث عن أشياء تفصلنا عن الواقع، تلك هي القواعد الأكثر جوهريةً من أجل أي إحساس بالأمن، و الـ "أنا" بدون الحاجة إلى دعائم تعوِّض ذلك الشعور بالهوية.

أعتقد على الرغم أن المرء قد لا يستطيع أن يثبت قطعياً أن هذه هي الأهداف التي تقر بها كل الأديان، أنها أهداف غالبية الأديان العظيمة؛ لكن هذا لا يعني بالتأكيد أنها مجرّد أهداف غيبية تنبع من الإيمان، رغم أنها الأهداف التي صرحت بها تقريباً كل الأديان العظيمة في القرون الخمسة الماضية. يمكن لعلم الأجناس البشرية الحديث وعلم النفس المرضي وعلم النفس أن يبيِّنوا أنه بدراسة طبيعة الإنسان، بدراسة مشاكل الوجود الإنساني، يستطيع المرء أن يجد، بنفس الدليل التجريبي الذي نملكه عن فائدة الفيتامينات، أن هذه هي الأهداف التي تمهد للحل الأفضل والوحيد الأكثر إقناعاً لمشاكل العيش والوجود.

المحاضرة الثانية

28، كانون الثاني، 1953

الإطار المرجعي وموضوع الإخلاص في الثقافة المعاصرة

أ ـ الخواء الديني

كنت أتحدث في المرة الأخيرة عن الحاجة إلى إطارٍ مرجعي وإلى موضوع إخلاصٍ كقاعدة إنسانية أساسية وعامة، والتي يلبيها طبيعياً في أي ثقافة ما ندعوه عادة "الدين".

كيف نرى هذا الإطار المرجعي وموضوع الإخلاص في الثقافة المعاصرة؟ أعني بالثقافة المعاصرة التطور الحديث منذ نهاية العصور الوسطى. ويمكننا القول إنه في المجتمع العصري، أفضت نهاية الثقافة الدينية للعصور الوسطى إلى ما يمكن تسميته بالخواء الديني. لم تُستبدَل المنزلة الإقطاعية للدين بأي شيء، وما نشهده هو خواء متزايد في معنى الإطار المرجعي الديني، وموضوع الإخلاص.

نرى اليوم صورةً شبيهة بطرق شتى بتلك التي نراها وسط الهنود المكسيكيين وهنود أمريكا الشمالية، أعني قشرةً رقيقة جداً من الدين المسيحي، لكن مع فارقٍ واحد وهو أن هذه القشرة لدى الهنود الحمر تخص تقليدهم الوثني بالتحديد، أما عندنا فأخشى أنها لا تخص شيئاً. إنها مجرد

قشرة، ولا وجود لتقليد ديني قديم قوي كامن تحتها.

بسبب هذا الخواء تطورت أديان جديدة، حلت محل الأديان الأقدم. كانت الأديان الجديدة في الأساس دين الفاشية ودين الستالينية، وهما دينان في المعنى الذي أُعرِّفُ فيه الدين، أي الإطار المرجعي وموضوع الإخلاص. وحيث أن القضية ليست قضية دين أم لا، بل فقط قضية دين جيد أو سيء، فإن الفاشية والستالينية يفتقران إلى أيٍّ من مقومات الدين بالمعنى القيمي. إنهما مجرد بيان حول نظام يقدم إطاراً مرجعياً وموضوع إخلاص، هناك بشر مستعدون ليس للموت من أجلهما فحسب، وهذا أمر سيء جداً، بل مستعدون أيضاً للتخلي عن العقل، وربما هذا هو الأسوأ، لكن مع ذلك هذا كل ما يمكن أن ينتجه هذا النمط من الدين. لقد استطاعت هذه الأديان أن تنشأ، وتدعي لنفسها هذه القدرة الهائلة والجاذبية، بسبب الخواء الذي يزداد قوة باضطراد في القرن العشرين، والذي كان أقل قوة في القرن التاسع عشر، عندما ـ على الأقل ـ كان العرف الأخلاقي للدين عاملا أكثر فعالية في حياة البشر مما هو عليه اليوم.

تجد في الولايات المتحدة الأمريكية أشياء خاصة تقوم مقام الدين بطرق صغيرة، مثل حركة الكنيسة السينتولوجية التي تتمحور حول كتاب بعنوان ديانيتكس **Dianetics** من تأليف إل. رون هوبارد (1950). هذا الكتاب المجنون بالمطلق هو محور انتباه وعبادة ليس، فقط الناس الأغبياء، بل أيضاً بعض المثقفين الأكثر ذكاءً. إنها ظاهرة مذهلة، ومع ذلك من الواضح أن الحاجة إلى شيء نؤمن به، حتى وإن يكن عبثياً، أو لأنه عبثي، لأنه يسمو فوق الحس السليم، لأنه يؤسس لأمل لا عقلاني في شيء ما، هذه الحاجة تكفي كي يصبح هذا الشيء محور انتباه واهتمام آلاف وآلاف من الناس. أنا واثق أن هناك الكثير من الحركات الصغيرة المشابهة في الولايات المتحدة اليوم، لها الوظيفة

ذاتها. يمكنكم القول إن البدعة، بمعنى خاص، بالنسبة للتحليل النفسي، رغم أنها بالتأكيد ليست لاعقلانية مثل ديانيتيكس، تمتلك أيضاً بعض السمات المميزة وخصائص البحث عن دينٍ جديدٍ يمكن للمرء ببساطةٍ أن يؤمن به. وقد سهّل فرويد، بقطعيته اليقينية، القيام بهذا.

أعتقد أن مسألة غياب عنصر الإثارة، وافتقار ثقافتنا العصرية للشعائرية **ritual**، على علاقةٍ كبيرةٍ بخوائنا الديني. فالحياة عموماً تتحرك بين قطبين، قطب الروتين وقطب الإثارة، تجربة الإثارة التصاعدية التي تكسر الروتين. أنا أسلّمُ بأن الروتين يلعب دوراً عظيماً، ولا بد أن يلعب دوراً عظيماً لأنه يضمن بطريقةٍ ما، أننا نأكل ونشرب ونعمل. ولو لم يكن هذا الكم الهائل من الروتين موجوداً في حياتنا لانفجر كل شيء. ربما كنا سنشعر كأننا في السماء، بسبب كثافة مشاعرنا بالتجربة الداخلية. من جهةٍ أخرى، كان كل شيء سيتشظى وما كان بالإمكان أن يوجد أي مجتمعٍ منظمٍ.

هناك ضرورة كبيرة للروتين، لأنه يتعلق بإيقاع الحياة البشرية، يتعلق بذلك الإيقاع غير المهم حقاً، ومع ذلك هو مهم جداً من وجهة نظر بقائنا كأفراد وكمجموعات. لكن في الوقت نفسه، ينطوي الروتين على خطر كبير على الإنسان، لأن في تجذّر هذا الروتين، بحد ذاته، في سمةٍ من سمات نفسنا، أقصد السمة الحيوانية، حاجتنا إلى الطعام والشراب، يميل هذا الروتين ذاته إلى حجب، شلّ، وفي النهاية قتل الجانب الروحي فينا، هذا الجانب الأهم في الحياة، وهو روحنا، تجربتنا في الحب، في التفكير والجمال. ويمكن أن تقول إن في كل حياةٍ فرديةٍ، وفي كل ثقافةٍ، هناك نضالٌ وصراعٌ بين ذلك الجزء من الحياة وذلك الجزء من الثقافة التي هي روتين، وذلك الجزء الذي يلامس سطح التجربة الإنسانية الأساسية.

تفعل معظم الثقافات شيئاً ما حيال هذا الجزء الأخير، وتفعله في أقصى

فاعليةٍ في الصيغة المثيرة. وأستخدم كلمة مثيرٍ هنا لأني أحيل بها إلى الدراما الإغريقية. فقد كانت الدراما الإغريقية مختلفةً كلياً عن الدراما التي لديكم اليوم، الدراما التي تشترون من أجلها بطاقاتٍ وتذهبون لمشاهدتها كمستهلكين، وتجدونها جيدةً إن امتدحتها صحيفة النيويورك تايمز، وقالت إنكم كنتم راضين. لكن الدراما الإغريقية كانت شعائريةً. كانت طقساً دينياً، تُعرضُ فيه التجارب الأساسية لكل الناس في شكلٍ مثيرٍ، وكان هذا الشكل المثير قادراً على تفتيت الروتين. ولم يكن الفرد الذي يشارك في هذه الدراما مستهلكاً. لم يكن متفرجاً، بل كان يشارك في طقسٍ لمسَ فيه الشيء الأكثر أهميةً في الحياة والدراما، كما يقولون، كان له أثرا تطهيري. طَهَّرَ شيئاً ما. لامس شيئاً ما. فأثناء مشاركته في العَرضِ الدرامي، كان الشخص يلامس من جديدٍ الشيء الإنساني الأعمق في ذاته وفي الإنسانية جمعاء. ففي مشاركته في العرض الدرامي، كان قادراً مراراً وتكراراً على تفتيت تلك الطبقة داخله التي هي الروتين.

لديكم الشيء ذاته في الديانة الكاثوليكية. فطقوس الديانة الكاثوليكية مثيرةٌ. لا أتحدث عن المحتويات الخاصة الآن، بل عن العنصر الرسمي في الحياة وفي المجتمع، فعندما تشارك في ذلك الطقس تصبح أيضاً على تماس مع بعض السمات الأساسية لنفسك، وبسبب الصيغة المثيرة للقيامة، الولادة، الموت، الله والعذراء وما شابه، بسبب جمال الملبس، وبسبب جمال الكنائس، كان المشارك قادراً على تجريب شيء ما عميقٍ جداً, وشيءٍ ما، مثل الدراما الإغريقية، اخترق طبقات الروتين والكسل الداخلي.

اسمحوا لي أن أقدم لكم مثلاً من إحدى تجاربي السابقة: مصارعة الثيران. فمصارعة الثيران كما تجري في البلدان الإسبانية، في أمريكا الوسطى، ليست رياضة، إنها مثل الدراما الإغريقية التي كانت تشبه قليلاً درامانا الحديثة أو مسرحياتنا اليوم. فمصارعة الثيران طقسية في جانب خاص من مضمونها،

بالتحديد رمزية القتال بين المادة الغاشمة والروح، الذكاء والرشاقة. يتصارع هذان المبدءان مع بعضهما، متمثلان في الثور، ومصارع الثور. تنتهي المصارعة عادة بهزيمة ومقتل الثور، وما تشاهدونه في هذا الطقس هو تجربة إحياء حقيقية لموت المادة الصرفة، وانتصار الإنسان. إنه الطقس الذي يقربنا من بعض أكثر التجارب أساسية، وأعتقد أنه يقرب بعض الزوار الأمريكيين بقدر أكبر. يشعرون عادة أنها تجربة قاسية. لا أعتقد أن هذا هو السبب الحقيقي. إنهم غير معتادين أن يوضعوا في مواجهة مع حقائق الحياة وحقائق الموت، لكن هذا كله مساعدة مموهة مخفية.

أين هو في ثقافتنا مكان وظيفة المُثير، وظيفة الطقسي؟ أين تتيح ثقافتنا الفرصة لهذه التجربة، التي تقدم لها غالبية الثقافات العظيمة فسحة حقيقية؟ الطقس الوحيد الذي لدينا، هو طقس المنافسة بين رجلين، أو بين مجموعتين من الرجال، وهذا هو المعنى الطقسي لاهتمامنا بالبيسبول، كرة القدم، والانتخابات الرئاسية. هناك مشكلة حقيقية. هناك بعض الحقائق الرئيسية في الحياة، رجلان يتصارعان. لكن، حقيقةً، لا يمكن مقارنتها بأي حال من الأحوال مع عمق المشكلة التي تجدها حتى في مصارعة الثيران، لأنها حقاً واحدة من المشاكل الخام والبسيطة في الحياة، أن يتقاتل رجلان، وأحدهما سينتصر. ماذا يهم؟ هذه حالة ذات صلة وثيقة، لكن بالمقارنة مع مشاكل الوجود البشري الكبيرة، والحياة كما يُعبَّر عنها في طقوس كل الثقافات، هي مشكلة ثانوية جداً. لكن هذا كل ما هو متوفرٌ لدينا.

يبدو أن هناك حاجة إلى المزيد. هذا ما يشعر به النازيون والستالينيون. لقد أدخلوا طقوساً جديدة. بلا شك، لقد قام نجاح هذين النظامين، جزئياً، على حقيقة أنهما كانا قادرين على إشباع الحس البشري بالإثارة. لكن الأمر معنا، في ثقافتنا، هو كيف يستطيع الناس أن يُشبعوا هذا الحس؟.

عندما يقع لسيارتك حادث سترى عشرين أو ثلاثين شخصاً يتحلقون حولك يتفرجون. لماذا؟ لا معنى لذلك، لكني أعتقد أن له معنىً كبيراً، لأن تلك على الأغلب الفرصة الوحيدة ليتواصلوا مع الموت، مع شيء مثير. إنه أدنى شكل من الإثارة الموجودة، لكنه على الأقل متوفر.أعرف حالةً، لا أتذكر أين كانت، حيث قتلت امرأة في بيت. وبعد أسبوعين كان مئات من الناس يقودون سياراتهم إلى مكان ما في الضاحية ليلقوا نظرة على ذلك البيت. حسنٌ، هذا يبدو معقولاً قليلاً بقدر حالة الناس الذين شاهدوا حادث السيارة. لا يريدون أن يقدموا مساعدة لكنهم ليسوا أغبياء أيضاً. هناك حد أدنى، في أكثر الأشكال تفاهة، والذي رغم ذلك يضع المرء في تماس مع ذاك المثير، والطقسي في ثقافة أكثر تطوراً، والذي يُعبِّر عنه في هذا المعنى بطريقة ذات تأثير تطهري.

من الواضح، أن الفرجة على النار، الفرجة على حادث سيارة، الفرجة على مسرح جريمة، ليس له تأثير تطهري، لكن يبقى الباعث قوي جداً، لأن ذلك يتعلق بآخر أثر من التواصل مع أي شيء مثير في ثقافة هذبت إلى حد كبير الروتين، وليس الإثارة. حتى أن لدي شكاً بأن وظيفة القصص البوليسية، مع أني أحب قراءتها جداً، رغم ذلك هي أن نتواصل فيها مع قليل من الإثارة. هناك على الأقل بضعة ناس يُقتلون. إنه لنوعٌ من الإثارة: مسألة هل سيلقى القبض على القاتل، أم لن يُقبض عليه؟. هل ستتمكن العدالة منه أم لا؟. في هذه القصص تحصل بشكل ذكي، وكما أعتقد، بشكل ممتع على مشكلة ميتافيزيقية قليلاً.

إننا تواقون لأي تواصل مع حقائق الحياة لأن حقائقنا اصطناعية. إنها حقائق الاتفاقيات والسيارات، لكننا تواقون لأي تماس مع تلك التي، في معظم الثقافات، قدمت من قبل الدين أو من قبل مكافئ للدين، وفي حالتنا، لا يوجد أي شيء يستحق الذكر.

أريد الآن أن أمضي قدماً في مناقشة بعض المفاهيم الرئيسية التي أعتقد أنه ينبغي فهمها بوضوح أكثر قليلاً، من أجل أن نقيّم حالة العقل في المجتمع المعاصر، وسأنتقل بعد ذلك إلى مناقشة القضايا الحساسة للصحة النفسية في ثقافتنا، على الأقل كما أراها.

ب ـ حول مفهوم العمل

اسمحوا لي أن أبدأ بالتحدث حول مفهوم العمل، واسمحوا لي أن أوجز الخطوط العامة، لبعض التطورات التي أعتقد أن فهمها مهم جداً. يمكنك أن تبدأ بعبارة أن العمل هو المحرر العظيم للإنسان، أن الإنسان يبدأ تاريخه، تاريخه الإنساني الحقيقي، عندما يبدأ يعمل. ولحظة يبدأ بالعمل، ويخرج من وحدة بدائية مع الطبيعة، وفي صيرورة النأي بنفسه عن الطبيعة، في صيرورة تحوله إلى الشخص الذي يُغيِّر الطبيعة، يُغيِّر نفسه. يصبح خالقاً، بدلاً من كونه جزءاً من الطبيعة. يطور الإنسان قدرات العقل، قدرات الفن. يطور القدرة على التعبير فيما يخص العلاقة مع الطبيعة، ويطور ذاته كفرد في هذه الصيرورة.

لا شك أن التطور الإنساني يقوم على العمل، ويترافق إلى حد كبير مع تطور في قدرات الإنسان. في هذا المعنى، نستطيع التحدث عن العمل كمحرر للإنسان، باعتباره العامل الأهم في تطوره. وبناء عليه يمكننا أن نضيف أن الطريقة التي يؤدي بها الإنسان عمله هي واحد من أكثر العوامل أهميةً في تطور شخصيته بكل جوانبها. يمكنكم القول إن هذه الوظيفة للعمل كقوة تحرير، وإعتاق من العبودية، وكقوة تطوير، وجدت واحدة من أرقى تطويراتها في المجتمع القروسطي. لا أعني في العصور الوسطى فقط، فهناك الكثير من العهود الأخرى في التاريخ الإنساني حدثت فيها أمور مشابهة.

هناك تجدون الحِرَفي وقد أصبح فرداً منتجاً، مبتكراً استمتع بعملية العمل هذه، وهو يصنع أشياء جميلة. وهذه حالة نجد صعوبة في تكرارها حتى يومنا هذا. ويصح هذا ليس فقط على العصور الوسطى، بل يصح أيضاً على العديد من الثقافات في العالم، حتى البعض منها والتي ندعوها "ثقافات بدائية". لكن بعدئذ مع بداية العصر الحديث، خصوصاً في البلدان البروتستانتية الشمالية، يحدث تطور ملفت للنظر. فقد تحولت متعة العمل إلى واجبٍ. إذ أصبح العمل شيئاً مجرداً، واجباً، وسيلة لغاية. وقد أصبح في الفكر الكالفيني والبروتستانتي وسيلة خلاص في المقام الأول. لقد غدا فعلاً دينياً، لكنه أصبح مجرداً في هذه العملية. لم تعد المتعة أمراً جوهرياً في صناعة كرسي جميل، أو مجوهراتٍ أو ما شابه، بل مجرد أمارة على ما إذا كان المرء ناجحاً، كانت تعني أن المرء قد أنعم الله عليه، أنه كان من بين الأخيار. قد تقولون إن العمل كإشباعٍ للرغبة، كمتعةٍ، قد تغير إلى عملٍ كهاجسٍ، كواجبٍ، كشيء مؤلم بحد ذاته، كما يكون أي نشاط قهري، لكنه رغم ذلك له وظيفةٌ هامةٌ وهي أن تبقي البشر في توازن نفسي، لأنه باستثناء هذا النمط من العمل لم يكن هناك شيء حقيقي يشعرون فيه بالأمن.

توصف هذه الوظيفة للعمل بشكل دقيق فقط فيما يخص عمل الطبقة الوسطى، المقاولين، والإنسان الذي يملك شاحنةً أو مصنعاً، لكنها لا تصح خصوصاً على الإنسان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الذي كان مضطراً لبيع قوة عمله، والذي لم يكن لديه أي عملٍ ذي معنى، بمعنى المبادرة الفردية. فالعامل الذي كان يعمل 14 أو 16 ساعة يومياً في القرنين الثامن والتاسع عشر، والطفل الذي كان يعمل عشر ساعات في مصنع، لم يكونا مكرهين على القيام بالعمل. كانا يفتقران إلى فوائد الإيمان الأخلاقية، كانا يخدمان سيدهما مثل المجانين. كان عملهما اضطرارياً، اقتضته الحاجة إلى تجنب الموت جوعاً، ولم

يكن فيه أي عاملٍ جوهريٍ سوى ذلك.

مع بداية العصر الحديث تجدون فرعين من مفهوم العمل وحقيقته: العمل القسري الذي كان له معنىً ديني خاص في الإطار المرجعي الكالفيني والبروتستانتي، وطبعاً، يمكنكم القول إنه عمل إلزامي من النوع الذي أجبرت الطبقات الفقيرة على القيام به. تلك كانت الطريقة الوحيدة التي تجنبهم الموت جوعاً، وكانت الظروف الاقتصادية في القرن التاسع عشر على درجة من السوء، أن تزايد فيها الضغط الاقتصادي بدلاً من أن يتراجع.

لديكم في القرن العشرين تحسين جديد، لأن العمل فقد مقداراً كبيراً من خاصية الواجب الكالفيني والبروتستانتي، التي تميز بها في القرن التاسع عشر. لم نعد مهووسين كما كان أسلافنا بذلك القسر على العمل، لكن هناك عنصراً جديداً. فنحن نعمل بمعنى خاص جداً من أجل تطوير الآلةِ ـ الوثنِ. فالآلة المعبودة هي الآلة المفيدة، ونحن مفتونون اليوم بشيء مختلف عن المفهوم القروسطى للعمل، عن المفهوم البروتستانتي للعمل الذي لم يعد أبدا مفهوم القرن التاسع عشر للفائدة عالية الأهمية. لكننا مفتونون اليوم بنمو الآلة المنتجة. فالإنتاج بحد ذاته هو واحد من الأخيولات العظيمة التي نعبدها. لقد أصبح هدفاً في الحياةِ أن نعرف كيف تنمو الأشياء، لا الأشياء العضوية ولا الزهور، بل الآلات الأكبر والأعظم، المنتج الأفضل والسيارات الأسرع.

هذا مسار واحد في تطور العمل: العمل كإشباع ذي دلالة لأهداف الإنسان، العمل كقهرٍ وواجبٍ، العمل بشكلٍ أساسيٍ للربح، ويمكنكم القول، العمل فعل عبادة على مذبح الآلة التي تمتلك في حد ذاتها قيمةً ومعنىً.

كيف تطور المسار الآخر، فيما يخص العامل؟ بالنسبة للعامل كان العمل في بداية القرن التاسع عشر عبودياً، كان العمل إلزامياً، لكننا شهدنا تطوراً هائلاً، تغيرت فيه حالات الطبقة العاملة بشكل جذري، فاليوم نعمل ثماني ساعات

وأقل أحياناً. لقد فقد العمل كلياً هذا الدور الإلزامي، فقد شيئاً يخلق صعوبةً كبيرةً، لكن بالطبع بقي شيء واحد لم يتغير؛ إذ لم يصبح العمل ممتعاً، ذا معنى بالنسبة إلى العامل حتى في السنوات الأخيرة. وهناك دراساتٌ ومحاولاتٌ كثيرة على الأقل من أجل إيجاد ما إذا لم ينجح العمل الصناعي في أن يكون ذا معنى أكبر. وسأعود لاحقاً إلى هذه النقطة.

لقد تغيرت، بشكل هائل، البنية الاجتماعية لبلد مثل الولايات المتحدة الأمريكية، ذلك أن عدد الناس الموظفين، الذين يعملون بمعنى من المعاني، الذين يحصلون على أجورٍ ورواتبٍ، يتزايد بشكل هائل. نجد اليوم لدى الناس واحداً من أكبر الرغبات قوة: تصورَ الكسل التام، تصورَ يومٍ نموذجيٍ لن يقوموا فيه بأي عمل على الإطلاق. يأخذون بإعلان شركات التأمين عن ذينك الزوجين الغامضين اللذين يسافران حول العالم بكلفة مئتي دولار في الشهر، وكل ما يشعرون فيه هو أنهم ليسوا مضطرين إلى العمل بعد اليوم. إن التصور الأكثر جاذبية في الحياة هو تصور أنني ذات يوم لن أضطر إلى القيام بأي شيء. بناء على ذلك نجد التلاميذ قبل سن الخامسة والعشرين، قبل أن يبدؤوا عملاً في شركة كبيرة، يستفسرون كيف ستكون خطط تقاعدهم. هذه سمة خاصة جداً بالنسبة إلى عصرنا.

لنأخذ هذه الأشياء الصغيرة، المهمة جداً والإيحائية. فخلال الحرب العالمية الثانية كانت هناك سلسلة إعلانات عن صندوق جليد، تستطيع أن تدفع زراً فيستدير صندوق الجليد موفراً عليك الجهد الهائل في الوصول إليه كي تحصل على شيء ما من هناك. وأنا واثق أنه كان هناك مئات الآلاف من الناس الذين كانوا يطاردون السعادة، قد ركزوا على صندوق الجليد الرائع ذاك الذي ربما يشترونه، والذي يوفر عليهم العمل.

لنأخذ، مثلاً سياراتنا التي لا نضطر فيها إلى تغيير السرعة. حسن، قد يكون

ذلك عملياً، وأستطيع أن أراه من وجهة نظر الأمن، يقولون إنه مفيد جداً، وهذا أمر لا أستطيع الحكم فيه، لكني لا أعتقد أبداً أن الجاذبية هنا هي حقيقة الأمن. فالجاذبية هنا نتاج تصورٍ للقدرة غير المجهدة، بامتلاك زر طاقة، بِكَوْنِ المرء قادراً على تحريك شيء دون أن يبذل أي جهد. هذا التصور، إلى حدٍ كبيرٍ، هو وراء الموقف من التلفاز. أنا لست ضد التلفاز، لكني أريد أن أقول إني واثق أنه بين الدوافع النفسية التي تجعل الناس مسحورين ومذهولين بهذه الآلة الرائعة، هو أنهم يجلسون على الكرسي مقابله ويضغطون زراً فيصبح العالم كله أمامهم. يظهر الرئيس أمامهم، أو أحداث العالم، وإن أراد أحدهم أن يشاهد حريقاً أو مأساة في مكان ما فسوف يظهران أمامه أيضاً، وكل ما يفعلونه هو الجلوس وتحريك ذلك الزر. وعندما تفكر في الأمر، وتتفحص إعلاناتنا حول مختلف المنتجات، ستجد ثانيةً الجاذبيةَ الهائلة لذلك الكسل الكامل، الكسل الذي لا تضطر معه أن تبذل أي جهدٍ، ومع ذلك تمتلك فيه قدرةً هائلةً.

قبل أيام كنت برفقة أحد أصحابي، وراقبتُ طفله الصغير ابن الثلاث سنوات يضغط زر إقلاع محرك سيارتهم. صدمت من عدم تعليقي على الأمر، لكن تخيلوا ماذا يعني ذلك لطفلٍ في الثالثة. رغم أنه لا يعرف أي شيء عنه، وهو بالكاد يستطيع أن يحركَ سيارةً خشبيةً زنةَ عشرةٍ أو عشرين رطلاً، ها هو الآن يعيش تجربةً تمكنه بقليلٍ من الطاقة أن يشغل آلة بقوة مئة وعشرين حصاناً. تلك هي الطريقة التي نشعر ونفكر فيها. المفارقة الظاهرية كما تبدو، هي أن قدرتنا على إنتاج قنبلةٍ يمكن أن تدمر الكون كله، والتي يمكن أن يطلقها إنسان بكبسة زر، هي بمعنى خاص، جزء من كل ذلك الخيال، وهو أنه حتى الطاقة الأكثر تدميراً هي شيء يمكن تشغيلها بمجرد تحريك إصبع مسافة نصف إنش.

ت ـ عبادة الإنتاج والاستهلاك.

إنَّ أحدَ أشكال ديننا المعاصر هو تأليهُ وثنٍ معيَّنٍ ـ وثن الإنتاج بحد ذاته. كانت المشكلة قبل مئة عام في أننا لم ننتج من أجل الاستخدام، بل من أجل الفائدة، كان حافز الفائدة هو الأساسي. اليوم لم تعد المشكلة مشكلة إنتاج من أجل الفائدة، بل إنتاجٍ من أجل لاشيء، إنتاجٍ من أجل كل شيء، لأن الإنتاجَ بحد ذاته قد أصبح إلهاً، أصبح غايةً بحد ذاته، والناس ببساطةٍ مسحورون بفعل الإنتاجِ، كما كانوا سينسحرون في الثقافاتِ الدينيةِ برموزٍ دينيةٍ.

كلنا نعيش اليوم في تلك الثقافة, ألا تلاحظون أن انسحارنا بفعل الإنتاج هو موقفٌ دينيٌّ. نجده طبيعياً تماماً لأنه لم يُعبَّر عنه في لغة دينية، لأننا عندما نتحدث عن الدين فنحن نتحدث عن المسيحية واليهودية، نتحدث عن الصليب، أو الطقوس الدينية. بناء عليه، فإننا في عقلنا الواعي عندما نُسحَر كثيراً بخدمة آلية الإنتاج هذه، لا نسمي الحالة ديناً. إذا فكرتم في حالة الإنسان العصري فهذا جزء واحد من الإطار المرجعي الذي يعيش فيه، وأحد مواضيعَ الإخلاصِ الدينية التي يُكرِّس حياته لها، تلك الأشياء أكبرَ وأفضلَ، ذلك أن هناك المزيد والمزيد.

على التوازي مع ذلك هناك مشكلة الاستهلاك. من الواضح أننا نستهلك طلباً للمتعةِ. نأكلُ شيئاً ما بسبب طعمه الجيِّد، أو نشتري بيتاً لأنه جميل ونريد أن نعيش فيه. هناك نقطةٌ واقعيةٌ جداً في الاستهلاك، وهي خدمة احتياجاتنا ومتعتنا. لكن يبدو لي أنه مثلما أصبح الإنتاج هدفاً بحد ذاته، فقد أصبح الاستهلاك هدفاً بحد ذاته. نحن مسحورون بفكرة شراءِ الأشياء، بدون مرجعيةٍ كبيرةٍ إلى مقدار فائدتها. وهذا واحدٌ من العوامل النفسيةِ التي يقوم عليها اقتصادنا. إنه يُدفع قُدُماً ويُحَفزُ من قِبَلِ العاملين في الإعلان الذين ينتجون عملاً من استعمال معرفتهم للإجابةِ على السؤال كيف تبيع منتجاتك

إلى المستهلكين؟.

نجد اليوم متعةً قليلةً في أي شيء يشتريه الناس. فالفكرة هنا أنك تحصل على أي شيء جديد بأسرعِ ما يمكن. وفي الواقع لو أردت أن أتخيَّل جنَّةَ المدينةِ العصريةِ وكيف سيتخيلها الإنسان المعاصر، فهي لم تعد تلك الجنة المحمدية[2] أو ما شابه، بل الجنة المكوّنةِ من أجهزةٍ لديكم المال الكافي لشرائها مثل صناديقِ الثلج، التلفازِ وكلِّ الأجهزةِ الحديثةِ الموجودةِ في السوق. لا حدود لقدرتكم الشرائية، وتستطيعون أن تشتروا موديلاً جديداً كل عام. ربما تستطيعون أن تشتروا في الجنة موديلاً جديداً كل يوم، لأن تلك هي الجنة. عملية التفكير في هذه الجنةِ الخيالية هي ما سرّع إنتاج الأجهزة. لديكم ما لا تملكونه أبداً في الحياة الواقعية. تستطيعون حقاً أن تشتروا أي شيء. ليس لديكم هذا المحفز اليومي، تأملون أنكم ستستطيعون شراءه في العام القادم أو بعد عامين، لكنه متوفر.

لا أعتقد أني أمزح، لكن هذا ما يحدث حقاً، ما عدا أننا لا نجرب ذلك في ضوء تصورنا الديني للجنة، لأن هذا التصور محجوزٌ لصالح أشكال الدين الأكثر وضوحاً. هذا الموقف من الشراء، هذا الأمل الديني بوجود أشياءٍ لا نهائيةٍ نستطيع الحصول عليها، وعلى الأغلب متعة الإرجاز في تصورِ ثروة الأشياء الجديدة التي تستطيع أن تشتريها، هذا شيءٌ ما يمكن أن ننقله في موقفنا إلى الأشياء أخرى غير النماذج الجديدة. لقد أصبحنا مستهلكين لكل شيءٍ، مستهلكين للعلم، للفن، للمحاضرات والحب، والموقف هو نفسه دائماً. أنا أدفع وأحصل على شيء ما لي الحق في الحصول عليه. لست مضطراً إلى أن أقوم بأي جهدٍ كبيرٍ في المكان، لأن المشكلة هي ذاتها دائماً مشكلة تبادل الأشياء التي

---

[2] - نسبة إلى النبي محمد (ص)

أشتريها والأشياء التي لدي. هذا الموقف ذاته من المستهلك بمعنىً من المعاني، والذي تجده في كثير من الظواهر المماثلة، في تجارب الناس مع الفن، مع العلم، ومع الحب، كما يعيشون التجربة عندما يشترون الموديل الأحدث. تلك هي حقاً الطريقة التي يتزوج بها المرء. وهي تتعلق إلى حدٍ كبيرٍ بالطريقة التي نرى فيها الموديل الأحدث، الموديل الأكثر نجاحاً. فالموديل الذي نود اقتناءه يبدو جذاباً جداً، كما يبدو دليلاً على قيمة مقتنيه.

بدلا من المفهوم التقليدي للعمل كمتعةٍ، أو كواجبٍ، هاتان السمتان لديننا المعاصر، بقدر ما هو موجود، هما عبادة للإنتاج وعبادة للاستهلاك، وكلاهما لا ينتميان إلى أي واقعٍ ذي معنىً في ضوء الوجود الإنساني.

أتخيل لو كان لدينا غداً حالةٌ سيضطر فيها الناس أن يعملوا أربع ساعاتٍ يومياً، ويتقاضون ضعفي أو ثلاثةَ أضعاف الأجر، هذا أمر كان نوران توماس، أو ممثلو "الصفقة الجديدة" [السياسات الاقتصادية والاجتماعية في عهد الرئيس روزفلت]، وأعتقد أن العديد من أعضاء الحزب الجمهوري، أيضاً، سيصفونه بالهدف المرغوب جداً. من الواقعية الاعتراف بأن الأمر كان سيتوافق مع أحلام الاشتراكيين الحماسيةِ منذ خمسين عاماً. هذا أكثر عنفاً وتطرفاً مما كتبه كارل ماركس كهدفٍ أساسيٍ للاشتراكية أو الثورة. أتخيل لو وُجِدَ هكذا أمرٍ، ما الذي كان سيحدث؟ أية كارثةٍ كانت ستقع! كم من الانهياراتِ العصبيةِ والأمراض النفسية ستكون لديكم، لأن الناس لن يعرفوا بالمطلق ماذا يفعلون بحياتهم، وبوقتهم. سيصبحون مهووسي شراء، سيغيرون سياراتهم مرتين في العام. حتى أنهم سيعيشون إحباطاً عميقاً من أن هذه الجنة، وحيازة كل هذه الأشياء، عصيةٌ على الفهم، عديمة المعنى.

إن ما يدفع الناس حقاً إلى الاستمرار في مطاردة هذا الهدف المرغوب جداً، هو حقيقة أنهم لا يبلغون تلك الجنة أبداً؛ إذ أنها تبقى دائماً بعيدة المنال. بناءً

عليه، تشعرون بالارتياحِ أنه ذات يومٍ سيكون هناك حل حقيقي وخلاص، لكن بما أنكم لم تعيشوا تجربة ذلك اليوم، وفقاً لإحصائيات دخل الغالبية، فأنتم تعيشون دوماً هذا الأمل غير المُحبط تماماً لأنكم تعتقدون دائماً أنه غير كافٍ بعد، وإن حدث وكان أكثر من كافٍ فستكونون سعداء. لكن عندما تحدث أية حالة كهذه، حيث يعمل فيها الناس ساعتين أو ثلاث أو أربع ساعات ويتقاضون أضعاف دخلهم، فستكون حالةً كارثةً حقيقيةً.

على مدى آلاف السنين وصف الكتّاب والطوباويون بكلماتٍ مؤثرةٍ جداً الهدف الأجمل في الحياة على أنه الحياة التي يمضي فيها المرء وقتاً قليلاً في العمل من أجل تأمين الأشياء الضرورية لبقائه حياً، الهدف الذي تزخر الحياة فيه بثروةِ سلعٍ ولا وجود فيها للحاجة. تخيلوا ما الذي يعنيه ذلك بمنتهى الواقعية، لو أمكن إنجاز هذه الحياة اليوم، لاضطر المرء إلى أن يبذل كل جهدٍ ممكنٍ لتجنبه، لأنه سيقود إلى كارثةٍ روحيةٍ حقيقية. فنحن غير مؤهلين بتاتاً لنفهم حياتنا وزماننا، لكن هذا مجرد جزء من صورة دين الإنتاج والاستهلاك الذي أصبح فيه كلٌّ من الإنتاج والاستهلاك منفصلين عن الواقع والحاجات الإنسانية الملموسة لأي شخصٍ كان.

ث ـ حول السعادة والأمن

اسمحوا لي أن أتحدث عن المفاهيم الأخرى التي نستخدمها، والتي يجب أن نوضحها. لا نزال مهتمين جداً بمفهوم السعادة. وهذا تقليدٌ قديمٌ، ولا نزال نستعمل هذه المفردة، ونقول إن هدفنا هو أن نكون سعداءَ. منذ قرنين أو ثلاثة قرون مضت، لم تكن السعادة هدفاً في البلدان البروتستانتية. كان الهدف

نيل رضى الله والعيش وفقاً لمعيار ضميرنا، لكننا اليوم نقول إننا سعداء، وما الذي نعنيه بكوننا سعداء؟ حسنٌ، أظن لو أنك سألت الناس بنزاهةٍ، فسيقول معظمهم إن السعادة هي ألا يكونوا معقدين، كما تعني أن يعيشوا المرح. وماذا يعني امتلاك المرح؟ تعرفون جميعاً كيف ينظر الناس إلى المرح، لكن في الواقع لا علاقة تذكر لهذا المرح مع توصيف السعادة في الثقافات الأخرى. حتى أن الناس لا يحاولون أن يتخيلوا تلك السعادة. هل هي حالةٌ عقليةٌ، أو ربما عندما يكون المرء سعيداً في لحظاتٍ نادرةٍ من حياته؟ هل السعادة ثمرة شجرةٍ نادراً ما تثمرُ لكنها تبقى مورقةً كي تطرح ثمراً من حينٍ لآخر؟

أود أن أقول كلمة واحدة عن السعادة من وجهة نظر التحليل النفسي. ستجدون أن الكثير من الناس سيعرِّفون السعادة كنقيض للحزن أو المعاناة. لكن الحزن والمعاناة شيء واحد والسعادة نقيضه. وبناء على وجهة النظر تلك فإن تصورهم أو مفهومهم للسعادة يعني ألا يعاني المرء من الألم أو الاضطراب أو الحزن. هناك خلل جوهري في مفهوم السعادة هذا، لأنك إن لم تجرب الحزن فهذا يعني أنك لست حياً، وإن لم تكن حياً، فلا يمكن أن تكون سعيداً. فالحزن والألم والسعادة أجزاء أساسية من حياة الإنسان. إذن فالسعادة بالتأكيد ليست نقيض شيء آخر يمكن توصيفه سريرياً بدقة، نعم، فهي ليست نقيض الاكتئاب.

ما هو الاكتئاب؟ الاكتئاب ليس الحزنَ. فالشخص المصابُ بالاكتئابِ حقاً يشكرُ الله لأنه قادرٌ على أن يحزن. الاكتئاب هو انعدام القدرة على الشعور. الاكتئاب هو الشعور بأنك ميتٌ روحياً وحيٌ جسدياً. لا يشبه الاكتئاب الألم في شيء، ولا علاقة له البتة بالألم والحزن. إنه انعدام القدرة على عيش الفرح والحزن أيضاً. إنه الافتقار إلى أي شعور. إنه شعور بالموات الذي لا طاقة للمصاب بالاكتئاب على احتماله. لهذا كله نجد أنه أمرٌ لا يحتمل، إنه حقيقة أن تكون غير قادرٍ على الشعورِ.

السعادة هي إحدى الأشكال التي يُعبَّرُ فيها عن العيشِ المكثَّفِ. تجربة العيشِ المكثَّفِ، وفقاً لتعريف سبينوزا، متطابقة مع الفرح والسعادة، وعلى الجهة الأخرى أنت مصابُ بالاكتئاب الذي هو في الأساس غياب الشعور. في العيش المكثف أنت تتألم مثلما تفرح، وكلٌّ من الألم والفرح ينتمي أحدهما إلى الآخر لأنهما نتاج العيش المكثَّفِ. ونقيض الاثنين معاً هناك الاكتئاب، انعدام كثافة الشعور. فعندما تخبر شخصاً عادياً اليوم أن واحداً من الأمراض النفسية المؤلمة الموجودة، إن لم يكن معظمها هو انعدام الشعور، أعتقد أن كثيراً من الناس لن يفهموا. في الواقع، سيقول آخرون كثرٌ: "لكن هذا أمر رائع. عندما لا أشعر بأي شيء، فهذا هو الكمال. ما الجحيم الذي ينبغي أن أشعر به؟ أريد أن أكون هادئاً. لا أريد أن أعاني من المتاعب". إنهم على الأغلب لا يعرفون التجربةَ التي لا تحتمل لذلك النوع من الحالةِ الذهنيةِ المختلفةِ التي لا يستطيع المرءُ فيها أن يشعر بأي شيء.

في ضوء هذا التعريف، الشخص السوي في ثقافتنا مصاب بالاكتئاب إلى حد كبيرٍ، بسبب الانخفاضِ الكبير في كثافةِ شعوره. والناس الذين يصابون بالاكتئاب هذه الأيام ربما ليسوا في حالة مواتٍ وتغربٍ عن أنفسهم وفاقدين للتواصل مع الواقع أكثر منا نحن البقيةَ، لكننا نمتلك دفاعات مضادة في حين يفتقرون هم لهذه الدفاعات. هناك وفرة في الدفاعات ضد الشعور الذي يأتي من كوننا لسنا أحياء. تسلياتنا، صناعتنا، عملنا، حفلات الكوكتيل، ثرثراتنا وكل الروتين الذي نعيشه، هذه كلها دفاعات كثيرةٌ جداً في مواجهة تلك اللحظة الرهيبة عندما نشعر حقاً أننا لا نشعر بأي شيء. ذلك يحمينا من الوقوع في السوداوية. هناك بعض الأفراد غير المحصنين، ربما لأن حساسيتهم أكبر. ربما يعيشون هذه الحالة الذهنية حيث لا يشعرون، بنمط شعور أكثر حساسيةً، ولذلك لا تعمل هذه الدفاعات بشكلٍ جيدٍ.

كحالة ذهنية عامة نجد ـ وإن يكن طبعاً فقط بالمعنى الإحصائي، فلا تصح على الجميع ـ انخفاضاً عاماً في كثافة الشعور القريب جداً من الاكتئاب، لكنها ملطفةٌ أو معوَّضٌ عنها بالكثير من الدفاعات التي نسميها متعةً وعملاً.

نستخدم كثيراً مصطلحاً آخر، حتى أنه أصبح شعاراً في الكثير من النقاشات السياسيةِ: إنها كلمة الأمن. تجد اليوم الكثير من الأطباء النفسيين والمحللين النفسيين وغيرهم، الذين يقولون إن هدف الحياة هو أن تكون مطمئناً، أن تشعر بالأمن. يشعر الآباء بخوفٍ كبيرٍ وعندما يربون أولادهم يساورهم قلقٌ كبيرٌ فيما إذا كان أولادهم يشعرون بالاطمئنانِ. وعندما يرى طفل طفلاً آخر يملك أكثرَ مما يملكه هو، فينبغي أن يشتريه فوراً، لأن شراءه سيشعره بالاطمئنان. والاطمئنان معرّف بشكل أساسي في مصطلحات العيش بما يناسب معايير سوق الشخصية. افتراضاً، استنبط بعض الأطباء النفسيين صيغةً تقول إن المرء يشعر بالأمان عندما يكون ناجحاً، بارعاً، موافقاً للمعايير، يجسّد نموذج الناجح. نحن مهووسون بالأمن كهدفٍ في الحياة.

يقتنع بعض النقاد أن اهتمام الناس بالأمن يقوّض روح المبادرة. لكنهم يتحدثون عندئذٍ عن عوامل أمانٍ اقتصاديةٍ أوليةٍ، مثل رواتب تقاعد الشيخوخة وما شابه، وعندما لا يناقشون حقيقة أن الإنسان الذي هدفه في الحياة توفير مليون دولار كي يكون مطمئناً في شيخوخته، أو يشتري بوليصات تأمينٍ، ليست متوافقةً مع الموقف النفسي من الاطمئنان. رغم ذلك، هم محقون هنا، بمعنى أن حياتنا تتمحور حول معنى الأمن الروحي، الذي تفقد الحياة فيه كل معنىً للمغامرة. إن رجلاً مثل موسيليني الذي كان جباناً جداً، لكنه امتلك الإحساس بالإثارة، وسكَّ شعار ضرورة أن يعيش المرء مخاطراً، لم يعش ما نادى به، ومع أن نهايته كانت سيئة رغم كل الإجراءات الوقائية فقد أُخِذَ على عكس ما كان عليه. لكنه شعر أن لدى الناس إحساساً بالحياة كمغامرة.

إن الهدف من التطور الروحي هو أن تكون قادراً على تحمل عدم الأمان، لأنه إن كان لدى المرء على هذا الكوكب أي شعور بأننا غير آمنين في كل الطرق، فليس بسبب القنبلة النووية، بل بسبب مجمل طريقة وجودنا. نحن غير آمنين جسدياً، ونحن غير آمنين ذهنياً وروحياً. على الأغلب نحن لا نعرف شيئاً بالمقارنة مع ما ينبغي أن نعرفه. نحاول أن نعيش بطريقةٍ محسوسةٍ، وعلى الأغلب بدون معلوماتٍ عن كيفيةٍ قيامنا بذلك. لا نغامر كثيراً بحياتنا المادية، بل بحياتنا الروحية، وغالباً ما نغامر بكل لحظة فيها. غالباً ما نمتلك معلومات خاطئة عن عملية العيش، وإن فكرنا فيها، فنحن في واقع الأمر غير آمنين بطريقة فظيعة. وأي شخص يصبح واعياً ولو للحظة، لجوهر وأساس وحدانية نفسه كفردٍ، لابد أن يشعر بانعدام الأمن. وفي الواقع لن يكون قادراً على تحمل عبء هذه التجربة حتى للحظة واحدةٍ، إن لم يكن على ارتباطٍ مع هذا العالم الذي يستطيع فيه أن يمتلكَ الشجاعةَ على ربط نفسه - أو أن يستخدم كلمات الدكتور تيليش الشجاعة في أن تكون (تيليش 1952).

نحن نميل إلى خلق بشر لا يمتلكون الشجاعة، لا يجرؤون على العيش في نمطٍ مثيرٍ أو مكثفٍ، بشر مدربين على السعي في إثرِ الأمن كهدفٍ في حياتهم، الأمن الذي، في هذه الطريقة، يمكن فقط أن تنجبه مطابقة كاملة وموات كامل. في هذا المعنى يمكن أن تقولوا إن الفرح والأمن متناقضان تماماً لأن الفرح نتيجة كثافة الحياة. فإن تعش حياةً كثيفةً، لا بد أن تكون قادراً على تحمل مقدارٍ هائلٍ من الأمان، لأن الحياة عندئذ تكون عملاً متهوراً بشكلٍ فظيعٍ في أي لحظة. تستطيع فقط أن تأمل ألا تتعثر، وأنك لن تنزلق بشكل كامل في الطريق الخطأ في هذه العملية.

طبعاً لا يزال الناس يشعرون بمعنى المغامرة. هذا الشعور بأنك آمن وتفقد كل شعور بالمغامرة في الحياة هو شعور مضجرٍ بشكل فظيعٍ لدرجة تغدو معه

الحياة مستحيلةً بالمطلق. لذلك فإن أنواعاً مختلفة من الأفلام، والكتب، وربما من جديد القصص البوليسية، تهتم بهذا الأمر. أو بدلاً من ذلك، تقرأ عن الناس الذين يتطلقون كل عام، وحتى هذا يُشعر به بعدئذ كشيء هو على الأقل مغامرة، رغم أنه ليس شجاعة كما يبدو.

المحاضرة الثالثة

2 فبراير/ شباط، 1953

الاغتراب ومشكلة الصحة النفسية

أ ـ الاغتراب وعملية التجريد abstractification

أود أن أتحدث عما يبدو لي المشكلة الرئيسية في الصحة النفسية: الاغتراب الذاتي، أي اغترابنا عن أنفسنا، عن مشاعرنا الخاصة، عن الناس والمستقبل، أو إن أردنا التعبير عنها بطريقةٍ مختلفةٍ، الاغتراب بين أنفسنا، وبين العالم داخل أنفسنا وخارجها.

اسمحوا لي أن أوضح ما الذي يُعنى بكلمة "الاغتراب" **alienation**. بالمعنى الحرفي طبعاً، تعني أننا متغربون عن أنفسنا، أو أن العالم خارج ذاتنا متغربٌ عنا. وبما أن تلك لا تزال مجرّد كلماتٍ فأنا مضطرٌ إلى أن أستفيض قليلاً في شرح ما أقصد.

إحدى السمات الرئيسية في مجتمعنا الحديث وفي اقتصادنا الحالي هو دور السوق. قد تسألون ما علاقة السوق بمسألة علم النفس. أعتقد أن الناس وإلى حدٍ كبيرٍ في كل المجتمعات تُشكِّلهم الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي يعيشون في ظلها. وكانت هذه واحدة من أعظم اكتشافات كارل ماركس، ربما بالغ ماركس عقائدياً وغالى كثيراً في نظريته، كما أعتقد أنه قد فعل، وأرى أنه

قد أبخس العوامل الإنسانية قدرها، لأن هناك عواملَ كثيرة لا تنتمي إلى عالم الاقتصاد؛ ولا زلت أعتقد أن هذه العوامل كانت واحدة من المقاربات الأكثر تأثيراً وجوهريةً لفهم المجتمع. أعتقد أنه من الحماقةِ أن نسمح للستالينيين الزعم بأنهم يوظفون النظرية الماركسية عندما تكون ادعاءاتهم حول صلاحية الماركسية مثل صلاحية محاكم التفتيش الكاثوليكية **Catholic inquisition** للتحدث باسم المسيح. أعتقدها حماقةً ليس فقط لأنها غير حقيقيةٍ، بل لأنها تفضي إلى تجاهل واحدةٍ من القوى الأعظم في علم الاجتماع. (لا يزال هناك سببٌ آخر أيضاً: فعندما يتفق أن يكون شخص من أنصار الاعتقاد ـ وأنا أحدهم ـ بأن الستالينية هي واحدٌ من الأنظمةِ الأكثرَ قسوةً ولاإنسانيةً التي عرفها العالم، ويقبل ادعاء الستالينيين بأنهم الورثة الحقيقيين لماركس، فهذا يعني أننا ندعمهم ولا نفعل العكس أبداً، أي لا نقدم توضيحاً لهذا المفهوم. أقول هذا لأنه بعد أن قضيت في المكسيك عامين ونصف العام، تشكل لدي انطباعٌ بأن كلمةَ الماركسية تُستخدَم مثل البطاطا الساخنة، ولا أعتقد أن هذا يقدّم أيّة مساعدةً للديمقراطية الأمريكية والتفكير العلمي.)

أتحدث هنا عن الاقتصاد الذي يتمحور حول السوق. حتى النظام الأكثر بدائيةً نسبياً يستخدم الأسواق. لديكم سوق كالتي كانت في القرى الصغيرة منذ أجيالٍ عديدة، مثل التي لا تزال لديكم في المكسيك والبلدان الأقل تطوراً، والتي يأتي فيها الناس إلى السوق ويبيعون سلعهم إلى زبائن يأتون من أماكن مجاورةٍ. إنهم يعرفون جيداً نوعية الزبائن التي ستأتي لشراء سلعهم، ويغتبطون لرؤية هؤلاء الناس والتحدث إليهم. فالسوق ليست مجرَّد مكان تجارةٍ فقط، بل مكان تسليةٍ ومتعةٍ. وإذا فكرت في هذه السوق الأكثر بدائية، فسوف تجد أن هناك شيئاً محسوساً يجري. إنهم يجلبون إلى السوق أشياء صُنِعَتْ من أجل هدفٍ محددٍ. ويعرف المرء إلى هذا الحد أو ذاك الناس الذين سيأتون للشراء.

أن الأمر برمته حالة تبادلٍ ماديةٍ صرفةٍ.

اقتصادنا الحديث محكومٌ بالسوق بمعنىً مختلفٍ كلياً. ليس محكوماً بسوق يجلس الناس فيها ليبيعوا بضاعتهم، بل ليبيعوا ما يمكن أن تسمّوه بضاعةً وطنيةً، سوقٌ يُقرِرُ فيها الطلبُ الأسعارَ والإنتاجَ. هذه "السوق الوطنية" هي عامل تنظيم للاقتصاد الحديث. أسعاركم لا تحددها مجموعة اقتصادية تقول إنه يجب أن يُدفع كذا وكذا. فهذا شيء استثنائي في زمن الحرب أو في حالات خاصة. أسعاركم، أو عندما توجد، فهي تُقرَّر من قبل عملية السوق التي تنزع باستمرارٍ إلى مساواة وموازاة نفسها مع نقطةٍ معينةٍ.

ماذا يعني هذا كله في مصطلحات علم النفس؟ ما يحدث في السوق هو أن كل الأشياء تبدو كسلعٍ. ما هو الفرق بين الشيء والسلعة؟ كأس الماء هذا هنا هو شيء يمكن أن أستخدمه في هذه اللحظة كي أملأه ماءً وما شابه. إنه عظيم الفائدة لي. ليس جميلاً على نحو خاص، لكنه كأس ماءٍ. من جهة أخرى، كسلعةٍ هو شيء يمكن أن أشتريه، وله سعرٌ محددٌ، ولا أتصوره فقط هكذا، كشيءٍ له قيمة استعمالٍ خاصةٍ كما يقولون، بل كسلعةٍ لها قيمةٌ تبادليةٌ محددةٌ. تبدو كسلعةٍ في السوق، ووظيفتها كسلعةٍ هي في أني أستطيع أن أصفها كشيء قيمته خمسون أو خمسة وعشرون سنتاً. أستطيع التعبير عن هذا الشيء في صيغة نقود، أو في صيغة تجريد.

يقودنا هذا إلى خطوة أبعد. لنأخذ مثلاً شيئاً بسيطاً جداً أكثر مفارقةً. يمكنكم أن تقولوا إن قيمة إحدى لوحات رامبرانت تساوي خمسة أضعاف قيمة سيارة كاديلاك. هذا كلام معقول، لأنكم تقارنون لوحة رامبرانت وسيارة الكاديلاك في لغة التجريد، أي إنكم تعبرون عنهما بلغة المال. في الواقع هذا كلامٌ سخيفٌ جداً لأن لوحة رامبرانت، بالكلام المحسوس، لا علاقة لها بأي شكل من الأشكال بالكاديلاك. هناك طريقة واحدة للمقارنة، مقارنة ذات معنى

يمكن أن نضع فيها اللوحة والسيارة في ضوء علاقةٍ خاصةٍ يمكن للمرء فيها أن يقول إن قيمة شيءٍ هي خمسة أضعاف قيمة الشيء الآخر. في الواقع عندما تحددون موقفكم من شيءٍ، عندما تحللونه قليلاً، ستجدون أنكم تربطون أنفسكم إلى الأشياء إلى حدٍ كبيرٍ ليس كأشياء مادية بل كسلعٍ. فأنتم تتصورون الشيء مسبقاً في ضوء قيمته المالية المجردة، في ضوء قيمته التبادلية. تفكرون في هذا الكأس الزجاجي، مثلاً، ليس فقط كشيء ليس جميلاً جداً بل كشيء مفيد، لكن أيضاً كشيءٍ رخيصٍ، خمسة وعشرون، أو خمسون سنتاً.

لنأخذ على سبيل المثال تقريراً صحفياً أو أي شيء يقول: "لقد انتهى الجسر الذي كلّف خمسة ملايين دولار. لقد بُنِيَ فندقٌ بقيمة عشرة ملايين دولار." هنا يكون لديكم مفهوم الشيء ليس في ضوء قيمة استعماله، وليس في ضوء جماله المحسوس، وليس في ضوء أي شيءٍ آخرَ ملموسٍ موجودٍ في هذا الشيء، بل في ضوء معناه المجرد، وهذا يستحق الكثير من حيث قيمته التبادلية، ولذلك يمكن مقارنته مع أي شيء آخر، شرط أن نربط أنفسنا إلى ذلك التجريد، إلى قيمته التبادلية.

والآن، ماذا يعني هذا؟ في نظامنا، تجري عمليةٌ أجد نفسي مضطراً إلى أن أنحتَ لها تسميةً، شرط ألا تكون موجودةً مسبقاً، أقصد عملية التجريد **abstractification**. واسمحوا لي بهذه التسمية، لكني أجدها مفيدة. أقصد بـ "عملية التجريد" هذه، أن أجرِّد شيئاً ما بدلاً من أتركه في حالته المحسوسة. فنحن معتادون، بالطريقة التي ننتج بها، وبطريقة عمل اقتصادنا، أن نجرب الأشياء في المقام الأول في أشكالها المجرّدة، لا في أشكالها المحسوسة. نربط أنفسنا بها في ضوء قيمها التبادلية، وليس في ضوء قيمة استعمالها.

سأقدم لكم بضعة أمثلة توضح مدى المبالغة. كتبت صحيفة النيويورك تايمز منذ بضعة سنين مضت: "إن بكالوريوس علوم زائد دكتوراه تساوي 40,000

دولار." أذهلني الرقم، وبعدئذٍ قرأت أنها تقصد أنه إنْ حصل الطالب على الدكتوراه، عندئذ سيصبح متوسط دخله في حياته كلها 40,000 دولار أكثر مما لو نال شهادة البكالوريوس فقط. النيويورك تايمز صحيفةٌ جادةٌ ومحترمةٌ، ومن المؤكد أنها لا تسخر من أي شيءٍ في عناوينها الرئيسيةِ. أعتقد أن الأمرَ ارتجالي، وهذه طريقةٌ نموذجية عامة يشعر فيها الناس في الوقت الحاضر أن بكالوريوس العلوم والدكتوراه تصبحان سلعاً قابلة للقياس، وتوضعان حقيقةً في صيغةِ معادلةٍ. وقد قرأت مادة ثانية في النيويورك تايمز، قرأت أن حكومة أيزنهاور تشعر أن لديها رأسمالاً كبيراً من الثقة، بحيث أنها خلال بضعة أسابيع أو أكثر تستطيع أن تتخذ بعض الإجراءات غير المرحب بها جماهيرياً، لأن رأسمال ثقتها كبيرٌ جداً إلى حد أنها تستطيع أن تحتمل خسارة بعضٍ منه. ذلك مثاليٌّ بالنسبة لي، لكني لا أشير هنا إلى القضية السياسية، بل إلى طريقة التفكير.

يفكر المرء بالثقة كرأسمالٍ هو مستعدٌ لخسارةِ جزء منه، شرط أن يكون هناك الكثير منه، ومن جديد إنه الأمر ذاته، مثل "بكالوريوس علوم زائد دكتوراه تساوي 40,000 دولار". إن مشكلة الثقة، العلاقة بين حزبٍ أوحكومةٍ وشعبٍ، يُعبَّر عنها في صيغة التجريد لشيءٍ قابلٍ للقياسِ، هو شيءٌ يمكن تحديد مقداره، شيءٌ لم يعد محسوساً، لكنه شيء مجرد، شيء يمكن أن يُربَطُ بطريقةٍ كَميَّةٍ إلى أي شيء آخر في هذا العالم. إنها عملية تجريد يضيع فيها تقريباً كل ما هو محدد، وكل الخواص المحسوسة، وكل شيء يدّعي نفسَ خاصيةَ القابليةِ للقياسِ بكونه قابلاً للتعبيرِ عنه في صيغة التجريد المالية، أو أية صيغة أخرى من التجريد التي سأتحدث عنها حالياً.

لنأخذ مثالاً آخر. ما هي المسافة الأعظم في العالم اليوم؟ ربما تساوي تقريباً المسافة بين نيويورك وبومبي، في الهند. لا أعرف كم ميل بالضبط، لكني أعرف أنها تستغرق حوالي ثلاثة أيام ونصف، وأعتقد أن كلفة هذه المسافة حوالي

800 أو 1000 دولار، وفي الواقع، هذه هي الطريقة الأكثر واقعية التي تستطيعون فيها التعبير عن المسافة: الفروقات في الوقت الذي تحتاجونه للسفر. حتى المسافة الأعظم تُختصَرُ إلى درجةٍ كبيرةٍ في الزمن، لأنه ليس هناك مكانان في العالم يبعدان عن بعضهما أكثر من حوالي ثلاثة أيام ونصف. حقيقة الأمر هي أن المشكلة الحقيقية الوحيدة لديكم هي كم تساوي هذه المسافة في لغة المال، وألف دولار هي المسافة الأبعد. طبعاً إن أردتم العودة، تكون المسافة ألفي دولار. ما أقصد قوله هو أن هذه طريقةٌ أخرى، منطقةٌ أخرى، نفكر فيها بلغةٍ تجريديةٍ، نستطيع فيها حتى أن نعبِّر عن الزمان والمكان في لغةِ المالِ، وحقيقة الأمر هي أن هذا المثال ليس سخيفاً. إنه مفيدُ بمعنىً من المعاني، لكنه مثالٌ آخرَ عن افتقارِ تجربتنا للملموسية، كما أنه مثالٌ عن نزعتنا إلى تجريبِ الأشياءَ المجردةً من خواصها المحسوسةِ.

ب ـ تجربة المتغرب

من الواضح أن الأمر نفسه يصح على تجربتنا مع ذاتنا ومع الآخرين. تقرؤون، مثلاً، في النيويورك تايمز، لنقل، نعوةً: "وفاة صاحب صناعة أحذية. وفاة مهندس سككٍ حديديةٍ." من الذي مات؟ صاحب صناعة أحذيةٍ. هل مات رجلٌ أم امرأةٌ؟ حتى عندما تصف الموت في لغة موضوع كائنٍ "صاحب صناعة أحذيةٍ"، فإن ما تفعلونه، على سبيل المثال، هو ذات الشيء عندما تقولون هذا شيءٌ بقيمة خمسين سنتاً. تنسون وتتجاهلون حقيقة أن ذلك الشخص، الذي كان خاصاً جداً، هو شخصٌ ملموسٌ، وأنه مثل كل الناس، شخصٌ فريدٌ تماماً. تتجاهلون كلَّ الصفات الملموسة، وتقومون بالتجريد. تتحدثون عنه وكأنكم

تتحدثون عن "صاحب صناعة الأحذية" ولكأنّ ذلك كُل ما كانه. أي إن جاز التعبير أنتم تتحدثون بكلام مكافئ للكلام عن سلعةٍ في لغة قيمةٍ تبادليةٍ من حيث سعرها.

سيكون الأمر أوضح معنى، طبعاً، لو تقدمون تقريراً عن صاحب صناعة أحذيةٍ من مدينةِ أطلنطا، وتشيرونَ فيه إلى المستر جونز كصاحب صناعة أحذيةٍ، لأن هذا على الأقل سيكون مثالاً ملموساً عما يفعله المستر جونز هناك. هو هناك ليناقش تجارة صناعة أحذيةٍ. لكن هل تستطيعون أن تتخيلوا أنكم تتحدثون عن موت شخصٍ، الأمر الذي بمعزل عن مولده، هو أحد الأحداث الأكثر أهميةٍ في وجودنا، في وجود أي شخص، وبعدئذ تشيرون إلى موضوع هذا الحدث كـ "صاحب صناعة أحذية؟" عندئذ، في الواقع، يكون لديكم صورة عن عملية تجريد كاملٍ لأشياء ملموسةٍ، أي البشر.

هناك عالم آخر كامل متصل بهذا، والذي يصبح الناس فيه مواضيع مجردة (الأمر الذي ناقشته في فصلٍ في كتاب الإنسان من أجل ذاته تحت عنوان "التوجه التسويقي"). لا يبيع الناس فقط قوتهم الجسدية، مهارتهم، دماغهم، أو يُستأجَرون لسببٍ أو لآخر، لكن في ثقافتنا يبيعون أيضاً شخصياتهم، أي بعبارة أخرى، يجب أن يكونوا دمثين، يجب أن يمتلكوا الخلفية المناسبة، إن أمكن، يجب أن يكون لديهم أولادٌ كي يجعلوا منهم أشخاصاً محترمين. حتى الزوجة يجب أن تكون دمثة وينبغي أن تُناسِبَ، بشكل عام، نمطاً محدداً. ينبغي أن يكون الرجل لطيفاً، وتريدون الحصول على الأكثر لطفاً، تريدون الحصول على فردٍ لا يشعر بنفسه مثل ذلك الفرد الملموس الذي يأكل ويشرب وينام ويحب ويكره، الشخص الفريد الملموس، بل يشعر بنفسه كسلعة، كشيء ما ينبغي ـ وأستخدم عمداً كلمة ينبغي ـ أن يبيع نفسه في السوق بنجاحٍ. يجب أن يهذب خصائصه المرغوبة ويكون ناجحاً عندما يشعر أنه

مرغوبٌ، ويشعر بنفسه فاشلاً عندما لا يكون مرغوباً.

يعتمد الشعور الكامل بقيمة الفرد ـ إن جاز لنا أن نسميه فرداً ـ على ما إذا كان هو قابلٌ للبيع أم لا، فيما إذا كان هو مرغوبٌ أم لا. لأن هذا الإدراك لنفسه، إحساسه بثقته الداخلية، لا يعتمد البتة على تقدير خصائصه الحقيقية الملموسة، ذكائه، نزاهته، استقامته، دعابته وأي شيءٍ يكونه، بل على ما إذا كان ينجح أو يفشل في بيع نفسه. لذلك السبب، طبعاً، هو غير مطمئنٍ دائماً، بل معتمد دائماً على النجاح، ويستَعِرُ عدم اطمئنانه عندما يكون هذا النجاح بعيد المنال.

ت ـ لغة المتغرب

اللغة شكل آخر تستمر فيه عملية التجريد هذه. للغةِ هدفٌ ووظيفةٌ تقضي بأن تكون قادرةً على النقل والإيصال، وبناء عليه من الطبيعي أن تقوم بعملية التجريد. فعندما أتحدث عن هذه الساعة، وإن سمّيتها ساعةً، لا أعني بذلك هذه الساعة العيانية بحد ذاتها. وفي حين أن هذه الساعة ليست فريدةً، فهي رغم ذلك واحدةٌ فقط من آلاف الساعات التي صُنِعَتْ من قبل شركة محددة لا تنتج ماركاتٍ أخرى من الساعات. فعندما أقول هذه ساعة، أقول هذا شيء لديه ما يكفي من المواصفات المشتركة مع كل الساعات الأخرى، بحيث يمكن أن نفهم أحدنا الآخر بالإشارة إلى تجريد، ساعةٍ، بدلاً من إشارتنا إلى شيءٍ عيانيٍ بالمطلق، الذي هو هذا الشيء بذاته. تلك هي وظيفة اللغة، أن تجرّد، تجرّد من الظاهرة الفريدة العيانية، التي تسمح لي أن أشمل بكلمةٍ واحدةٍ مواضيع عديدة من أنواعٍ متشابهةٍ، شرط أن يكون هناك مكانٌ لهذا التجريد.

لكن التجريد أيضاً يمثل خطراً، أعني عندما نتحدث عن الأشياء باختصارٍ، تفقد عندئذٍ عيانيَّتها، وبالتالي لا أعيش بعد ذلك تجربة الشيء الذي أتحدث عنه. أعيش فقط تجربة الكلمة. "الوردة هي وردة هي وردة..." هذا هو الاعتراض على عملية التجريد هذه، لأنه في هذا السطر تغدو الوردةُ تجربةً شديدة العيانيةِ. اسألوا أنفسكم ماذا يحصل عندما تقولون وردةً. هل ترون الوردة؟ هل تشمون رائحتها؟ هل تشعرون بها كشيءٍ ملموسٍ، أو ربما عندما تقولون وردة قد تفكرون بدزينةٍ سعرها خمسة دولارات، أو أن يحضركم مفهومٌ غامضٌ عن زهرةٍ رائعةٍ ربما ترسلونها في مناسبةٍ خاصةٍ؟ بأي قدر من العيانيةِ نعيش تجربة شيءٍ نشير إليه بكلمة؟ أو هل نستعمل اللغة بشكلٍ أساسي في صيغة التجريد؟

بالتأكيد، عندما يجري صاحب محل زهور موازنة مبيعاته في المساء، ويكتب أنه باع خمسين وردة، فإذا كان سيغمره الحماس عندما يفكر في هذه الورود، فلعله سينسى أن يعد بدقة. سيجلس في محله يغمره شعور رائع بشمٍّ وتخيُّل منظر هذه الورود أمام عينيه. سيغادر محله سعيداً، لكنه سينسى إجراء الموازنة، ولن يستطع إنجاز عمله. لكن ما أقوله هو مجرد نكتةٍ ـ عملية التجريد هذه جزءٌ مهمٌ جداً من وجودنا، وجودنا العصري، والتي تعتمد بشكل أساسي على نظامِ مسكِ الدفاترَ العقلاني، لإتمام الموازنة وتحديد مقادير الأشياء. لم يكن لنظامنا أن يوجد بدون طرائقنا المتقنة التي نستطيع بوساطتها أن نحسب مقادير الأشياء في تجارتنا. نحن قادرون على حساب مقدار تكاليف العمل، تكاليف التسلية وحتى النقود التي ننفقها على ما يسمى علاقاتٍ إنسانيةٍ. كل هذه أشياء قابلةٌ للقياس، وبالتأكيد لا أقدم هنا أي نقد لهذه العملية بحد ذاتها، لأنها جزءٌ أساسيٌ من طريقتنا العصرية في الإنتاج، ولم يكن بإمكان تجارتنا الكبيرة وكينونتنا المُنتِجَةِ أن توجدا من دونها، كما أن كل نظامنا

الاقتصادي كان سينهار لو لم نمتلك هذه الوسائل والموقف من عمليات قياس العمل.

إن السؤال على أية حال هو، فيما إذا كان هذا النمط من الإنتاج، هذا النمط من التصرف الاقتصادي، لم يؤثر كثيراً على شخصياتنا كلها، ولم يتجاوز كثيراً الدكانَ والعملَ وقد دخلَ حياتنا كلها، بحيث أن الإنسان الذي يملك دكان الورود يفكر في شيء قيمته خمسون بنساً، عندما يجري موازنته،لا في وردةٍ عيانيةٍ، بل حتى أنه لا يفكر أبدا في وردة عيانية. فقد يبيع غداً الجبنَ أو طاقةً ذريةً أو أحذيةً في اليوم التالي. هذه الأشياء كلها لها معنىً ملموس ضئيل جداً، لكنها بشكل أساسي تُعاش كتجربةٍ لها هذه القيمة التجريديةِ.

يصبح هذا الأمر أكثر أهمية بكثير عندما نأخذ في الحسبان هذه الكلمات التي لا تشير إلى الأشياء، بل إلى التجارب الداخلية، وهكذا نتكلم عن الحب. فما الذي نعنيه؟ شيءٌ رائعٌ جداً ألا يوجد تحت الشمس شيءٌ لا يُسمى حبٌ. القسوةُ والاتكال والسيطرة والحب الحقيقي والخوف والتمسك بالتقاليد، وكل شيءٍ تقريباً يُسمى حبٌ. فعبارة "أنا أحبه" قد تعبر عن أي شيءٍ من أقل درجةِ تعاطفٍ، أو مجرد تعبيرٍ لطيفٍ عن عدم كره شخصٍ ما، وانتهاءً بتلك الأحاسيس التي تحدّث عنها شاعرٌ عظيمٌ أو كتب عنها قصائدَ. هي كلها الكلمة نفسها.

ذات يومٍ كنت أستمع إلى طبيبٍ نفسيٍ يتحدث عن مريضٍ. قال إن لدى المريض عملاً مهماً، فسألت الطبيب، ما الذي يعنيه بكلمة مهمٍ، فقال: "أقصد أنه عملٌ في مرتبة مهمة من سلّم العملِ". حسن، ما هو المهم في هذا العمل؟ إن أردت أن تقول إنه عالي الأجر والمقام، فهذا مفهوم، لكن لماذا تدعوه عملاً مهماً؟ عندئذ بدأ يشرح أكثر، وحاولت أن أفهم لماذا كان مهماً؟ وبأي معنىً؟ وبقدر ما استطعت أن أفهم، لم يكن فيه أية أهميةٍ من أي نوعٍ، ما عدا أنه عالي الأجر وعلى قدر معين من الوجاهة. فإذا قلت إن البروفيسور أينشتاين

.. كون منشغلاً بأمورٍ هامةٍ، أعتقد أن الكلام سينطوي على استهانةٍ، لكنه يشير إلى شيءٍ ملموس.

هذه هي لغتنا عموماً. «أنا مستثار حتى الموت. لماذا؟ ومن أي أمر؟» هذا تعبير مرتبك كلياً، إنه تعبير شخص لا يشعر بأي شيءٍ. شخص غير قادرٍ على التعبير عن أي شيء. من الغرابةِ بمكانٍ أن يلعب الموت دوراً كبيرا في هذه التعابير. أموت لأفعل هذا أو ذاك، لأعبِّر عن حماسة كثيفة حيال شيء ما. وأخشى أن استخدام كلمة موت أو أموت(أحتضر) ليست مصادفةً بالمطلق، بل تعبيراً عن أن كل هذه الكلمات تأتي من فراغٍ عميقٍ ومن افتقادِ الشعورِ، ومن ذلك الشعورِ بالكآبة التي تحدثت عنها عندما كنت أناقش مفهوم السعادة.

لم نعد نستخدم اللغة في الوقت الحاضر بغاية التواصل فقط لا غير، بل أصبحت الكلمات وإلى حد بعيد مثل النقود، تجريداً لتجارب حقيقية يجري تبادلها خلال التواصل الإنساني دون أن تعاشَ كإحالةٍ إلى تجارب ملموسة. تسأل إنساناً حزيناً جداً كيف حاله فيجيبك "أنا بخير". قد تقول إن في قوله مكابرة معينة، لكني أعتقد أن الفكرة الرئيسية هي أن لا أحد يتوقع أن الشخص الآخر مهتمٌ حقيقةً، وأن تلك الكلمات لا يعوّل عليها. فأنتم تستخدمون كلماتٍ لتملؤوا الفراغات، لتملؤوا الخواء في أنفسكم وفي التواصل بينكم وبين الآخر. استمعوا إلى نغمة صوت التواصل الإنساني. كم هو مجرّدٌ هذا الأمر؟ إنه على الأغلب يشبه الذهاب إلى السوق، وشراء الأشياء. لدي دولاران وسأحصل بهما على ما أريد.

يتبادل الناس الكلمات دون أن يتشاركوا أية حقيقةٍ يتحدثون عنها. إنهم يتبادلون الكلمات في ارتباكٍ معينٍ، لتغطية الفراغ الموجود في تواصلهم، ولا يشعرون بالتحفيز. بعد الكلام، لا يشعرون أنهم قد تشاركوا شيئاً ما. لديهم نوع من الشعور الفارغ كالذي يكون لديكم كلما ذهبتم لمشاهدة فيلم مدته

ساعتان، ويتبين لكم في النهاية أنه فيلم تعيسٌ، وتغادرون بشعورٍ معيَّنٍ بالارتباكِ والعارِ لكونكم هدرتم ذلك الوقت في هذا النوع من الهراء.

ث ـ مشاعر وعاطفة المتغرب

حتى الآن أردت أن أقدم وصفاً لما يبدو لي واحداً من السمات والأخطار المهمة في المجتمع الحديث، وهي أننا فقدنا التواصل مع كل الحقائق ما عدا واحدة، هي حقيقة العمل الذي هو صناعةٌ بشريةٌ، حقيقة تنظيم الأشياء التي نستطيع معالجتها. نحن على تواصل مع الصناعات اليدوية. نحن على تواصلٍ مع الروتين الاجتماعي، كما أننا على تواصلٍ مع، ونشير إلى، ما ينتج مزيداً من الأشياء، لكننا لسنا على تواصلٍ مع مشاعرنا، مشاعرنا الحقيقية، مع سعادتنا، حزننا، خوفنا، وشكنا وكل الأمور ذات الصلةِ بالكائن البشري. لسنا على تواصلٍ مع صديقنا الإنسان أو الطبيعة. إننا على تواصلٍ فقط مع قطّاعٍ صغيرٍ من العالم، قطاعٍ خلقناه بأنفسنا، ونحن في الواقع خائفون جداً من التواصل مع أي شيء أعمق.

إن أردتم أي برهان على هذا، خذوا على سبيل المثال موقفنا من الموت، كيف نموّه موتنا، كيف لا نستطيع احتمال حتى وعينا السطحي للموت. وعندما أقول إننا نموّه الموت، فنحن أيضاً نميل إلى تمويه الولادةِ. يسيطر علي انطباعٌ بأن هناك اليوم الكثير من الشابات اللواتي يتبنين فكرة أنه مع الطرائق الحديثة لإنجاب طفلٍ، يمكن أن يتناولن دواءً حالما يشعرن أن الولادة مؤلمةٌ قليلاً، وعندما يصحين يجدن بجانبهن ممرضة لطيفة تقدم لهن طفلهن ملفوفاً بورق السيلوفان. لا نملك الشعور بأن الولادة فعلٌ أساسيٌّ، ليست أمراً سهلاً

أبداً، ولادة طفلٍ لا تتم بطريقة الإنتاجِ الصناعي حيث تقدم لنا الآلةُ منتجاً جاهزاً للاستخدام.

إننا نموّه كل التجارب الأخرى المباشرة مع الواقع. أنا واثقٌ، على سبيل المثال، أن أحد أسباب نجاح آخر أفلام شارلي شابلن التي راجت كثيراً هو ببساطة أن البشر خائفون جداً من ملامستهم عن كثب. فيلم الديكتاتور العظيم (1930 ـ 1940) انتهى بواحدٍ من أكثر الخطاباتِ المؤثرةِ التي سمعتها. معظم الجمهور، حتى الذين أحبوا الفيلم قالوا: "كلا، لم يكن جيداً، لم يكن ذلك حقيقياً." أعتقد أنهم ليسوا مهتمين جداً بحقيقة شيء فني جداً. لقد اقترب الفيلم من الواقع كثيراً. وفيلم مسيو فيردو (1944 ـ 1946) قارب الواقع كثيراً، وأعتقد أن فيلم الضوء الساطع (1952) يقترب منه كثيراً ثانيةً، لكنه قوي جداً على جمهورنا، هكذا برر النقاد الأمر. لقد قرأت مؤخراً أن رابطة المحامين الأمريكيين القدماء تهدد بمقاطعة هذا الفيلم في الغرب، وأن مالكي صالات العرض بدؤوا بسحب طلباتهم لهذا الفيلم. أعتقد أن رابطة المحامين الأمريكيين القدماء تستطيع القيام بمقاطعةٍ من هذا النوع فقط لأن هناك خوفاً حقيقياً كبيراً، فوبيا كبيرةً لدى العامة من وضعِهم على تماسٍ مباشرٍ مع أنفسهم، مع شيءٍ يشعرون به، مع حقيقة الوجود الإنساني. هذا ما قد يكون واحداً من التعبيرات العظيمة بأن الثقافة الأمريكية اليوم يمكن أن تُقاطع، تُمنع من الظهور بفعلِ مجموعات ضغطٍ، لأنها لا تملك المعنى والجاذبية الكافيين للغالبيةِ العظمى من الناس.

وبدلاً من أن نكون مرتبطين، بدلاً من أن نكون على تواصلٍ مع الحب، مع الكره، مع الخوف، مع الشك، مع كل التجارب الأساسية للبشرية، نحن جميعاً أكثر انفصالاً. نحن مرتبطون بالتجريد الذي يعني أن تقول إننا غير مرتبطين على الإطلاق. فنحن نعيش في خواءٍ ونملأ هذا الخواء، نجسر الهوة بالكلمات،

بإشاراتٍ تجريدٍ للقيم، بالروتين الذي يساعدنا على التخلص من إحراجنا.

هناك شيء آخر نفعله وهو أن نكون عاطفيين. ما هي العاطفية **sentimentality**؟ أعتقد أن هناك على الأرجح عدداً من الطرق التي يمكن أن ننظر بها إلى هذا الأمر. لكني أريد أن أتحدث عن أحدها، والذي تربطه صلةٌ خاصةٌ مع الموضوع الذي أتحدث عنه. أود أولاً أن أقول إن العاطفية هي شعورٌ تحت شرط الانفصال الكامل. ما لم تكن مجنوناً تماماً، فأنت تمتلك مشاعر، لكنك لا تشير حقيقةً بشكلٍ ملموسٍ إلى شيءٍ ما، هو الواقعُ. أنت عاطفي. مشاعرك تتدفق. تظهر في مكانٍ ما. نستعمل شعاراتٍ مثل النزاهةِ، الوطنيةِ، أو كلماتٍ أخرى مثل ثورةٍ، أو أي عددٍ من الكلماتِ التي هي مفاهيم مجردةٍ، والتي لا تحتوي لحظة استخدامها أي معنىً ملموس، لكنها كلماتٌ محفزةٌ تجعلك تبكي، تجعلك تولول أو تفعل أي شيءٍ ومع ذلك هي أداءٌ لا ترتبط فيه المشاعر حقاً بشيء أنت قلقٌ بشأنه، بل بشيءٍ فارغٍ.

الأمر يشبه شخصاً يبكي في السينما عندما تخسر بطلة الفيلم فرصة ربح 100,000 دولار ويبكي الناس، وهؤلاء الناس أنفسهم يمكن أن يشاهدوا في الحياة الحقيقية مأساةً كبيرةً من حولهم وتخص حياتهم الشخصية ولا يبكون، ولا يشعرون بأي شيءٍ، لأنهم غير مرتبطين حقاً. إنهم غير مهتمين. يعيشون في ذلك الخواء التجريدي، في اغترابٍ عن حقيقة المشاعر. مع ذلك لديهم مشاعر، فماذا يستطيعون أيضاً أن يفعلوا؟ هناك بعض الشعارات، بعض المنبهات، بعض الحالات المثيرة لهذه المشاعر، لكن ليس في معنى أن أبكي لأني مرتبطٌ حقاً بالحزنِ، بل لأني لست منفصلاً تماماً. أعيشُ في خواءٍ، لكن المشاعر الموجودة داخلي تحتاج منفذاً ما، ولهذا أنا أبكي عندما تتاح فرصة البكاء دون أن أكون حقاً مرتبطٌ بأي شيءٍ، وأعتقد أن ذلك هو جوهر العاطفية التي يمكن ملاحظتها بكثرةٍ في الثقافةِ العصرية.

يعطي الناس العاطفيون انطباعاً بكونهم أكثر انفصالاً، أكثر بعداً، إن لم يكونوا مرتبطين بأي شيءٍ خاصٍ، وعندئذ تجد انفجارات المشاعر هذه. تراها في دور السينما، في مباريات كرة القدم أو في مناسبات أخرى حيث توجد فجأةً عاطفةٌ كبيرةٌ، إثارةٌ كبيرةٌ أو ما يبدو فرحاً غامراً، أو ما يبدو حزناً هائلاً على وجوههم، ومع ذلك تستطيع أن ترى أن هذا التعبير الوجهي هو في الوقت نفسه عديم المعنى، فارغٌ. هنا يوجد فارق هائل بين الشخص الذي يجرب الفرح في حالة من الارتباط مع شيء، وبين شخص لديه هذا النوع من الفرح العاطفي لأن هناك حالةً ما، حيث مشاعر الفرح لديه لومست في مكانٍ ما، لكنه لا يزال منفصلاً تماماً عن كل شيءٍ. إنه لا يشعر.

جـ - الصحة النفسية وحالة الارتباط

كل حالة التجريد هذه، في كون المرء متغرباً عن عيانية تجربته الخاصة، لها عقابيل بعيدة المدى على صحة المرء النفسية، لأن السؤال: ما نوع مصدر الطاقة الذي نعيش منه؟ قد تقولون إن هناك مصدر طاقةٍ جسديٍ صرفاً متجذراً في كيمياء جسدنا، ونعلم أن تلك الطاقة في حالة انحدار بعد عمر الخامسة والعشرين. بعد ذلك، نهرم ببطء، بقدر ما يتعلق الأمر بمصدر تلك الطاقة. هناك مصدر طاقة آخر، الطاقة التي تنبع من كوننا مرتبطين مع هذا العالم، بكوننا قلقين. بوسعكم تجربتها أحياناً عندما تكونون مع أحد تحبونه، أو عندما تقرؤون شيئاً ممتعاً جداً ومثيراً. عندئذ لا تتعبون. تشعرون بالطاقة تتزايد على نحو غير متوقع. تشعرون بإحساس ببهجة عميق، وعندما تراقبون بعض الناس في عمر الثمانين الذين عاشوا حياة ارتباط قوية، حبٍ، قلقٍ، اهتمامٍ

حقيقيٍ، فسوف ترون الحقيقةَ المفاجئةَ والساحقةَ لعذوبةٍ وطاقةٍ لا علاقة لهما بكيمياء الجسد ولا بالمصادر المتوفرة بين أيديكم.

البهجة، الطاقة، السعادة، كل هذه تعتمد على درجة ارتباطنا، درجة اهتمامنا، وبمعنى آخر، درجة تواصلنا مع حقيقة مشاعرنا، مع حقيقة الناس الآخرين، وألا نجربهم كتجريدات يمكن النظر إليها مثل سلع في السوق؛ وثانياً، في عملية الارتباط هذه، نجرب أنفسنا ككينونات، مثل (أنا) المرتبط إلى العالم. أنا أتحد مع العالم في ارتباطي مع العالم، لكني أيضاً أختبر نفسي كنفسٍ، كشخصية فردية، كشيء فريد، لأنه في عملية الارتباط هذه، أكون في الوقت نفسه موضوع هذا النشاط، موضوع هذه العملية، موضوع ربط نفسي. أنا أنا وأنا الشخص الآخر. أنا أتوحد مع موضوع قلقي، لكن في هذه العملية، أجرب نفسي أيضاً كذات فاعلة.

عندما يُفعل شيء ما لتجنب حالة الضجر، أو للخروج من حالة الارتباط أو القلق من شيء تستطيعون أن تلاحظوا أو تشعروا بالمختلف. لقد أمضيتم ليلةً بصحبة أصدقاء، وقد تحدثتم طوال المساء. حاولوا أن تراقبوا كيف تشعرون عندما تغادرون. هل تشعرون أنكم سعداء، مفعمون بالحيوية، مسرورون، في حالةٍ جيدةٍ؟ أم تشعرون بنوعٍ من التعبِ والضجرِ؟ أو إنه ليس مجرّد الضجرِ، بل تشعرون بقليلٍ من عدم الرضا وقليلٍ من الإحباط وأنكم تعيشون الشعور: "حسنٌ، تمام. الحمد لله أنا أستطيع النوم الآن."؟ حتى لو كان الوقت متأخراً فقد متَّعتم أنفسكم، تشعرون بالنشاط، تشعرون بنوعٍ من السعادة، عندئذٍ تعرفون أن ما كنتم تفعلونه ليس مجرد تجنب الضجر.

حـ ـ الاغتراب والضجر

في ثقافةٍ نصبح فيها متغربين عن أنفسنا، عن الآخرين، في ثقافةٍ تصبح فيها مشاعرنا الإنسانية تجريداتٍ، تكفُّ عن كونها ملموسةً، نصبح ضجرين جداً. نفقد طاقةً. تكفُّ الحياةُ عن كونها مثيرةً بمعنىً حقيقيٍ. أعتقد أن الضجر واحدٌ من أسوأ الشرور التي يمكن أن تحصل للإنسان. هناك بضعة أشياءٍ مخيفةٍ وغير محتملةٍ كأن تكون ضجراً.

عندما نضجر، لدينا طرق محددة للهروب من هذا الضجر. نبدأ الذهاب إلى الحفلات، نلعب البريدج، أو نشرب أو نعمل، أو نقود السيارة، أو نقوم بعددٍ من الأشياء التي تساعدنا في تخفيف الضجر. بالإشارة إلى المثال الذي أعطيته في المحاضرة الأولى يبدو لي أنه ربما في ثقافاتٍ معينةٍ تكون فيها الحياة مريحةً تماماً من جهةٍ، ومع ذلك قد تطور الضجر فيها إلى درجةٍ بعيدةٍ، يجد المرء مزيداً من حالات الانتحار والفصام أكثر منها في بلدانٍ أخرى تشهد على الأقل مزيداً من التواصل مع الواقع، حتى إن كان هذا الواقع مأساوياً، لأن الحزن والمأساة لا يزالان أسهل احتمالاً من الضجرِ، الضجرُ الذي ليس أكثرَ من تعبيرٍ عن الانفصالِ عن العالم والحبِ.

أود إن أقول إن الضجر ربما كان الكلمة المناسبة أكثر لتجربةٍ سويةٍ عاديةٍ توصف في علم تشريح الأمراض على أنها اكتئابٌ وسوداويةٌ. فالضجر حالةٌ عادية من السوداوية، بينما السوداوية هي الحالة المرضية من الضجر الذي يجده المرء لدى أشخاص محددين. أعتقد من جهة أخرى، أن هناك فارقاً كمياً، وربما لدى الناس الذين أصبحوا سوداويين دفاعات أقل جودة للتعامل مع الضجر من الحياة أكثر من غالبية الناس العاقلين الضجرين، الذين يعرفون كيف يتجنبونه ولا يجربونه عن وعي.

طبعاً إن أحد أفضل طرق التغلب على الضجر هو الروتين. إن كان لديك برنامجٌ يبدأ مع جهاز الراديو في السابعة صباحاً حتى الثانية عشر ليلاً، وليس

لديك دقيقةٌ لا يمكن إشغالها بسهولةٍ، عندئذ لن يكون لديك بالتأكيدِ وقت للضجرِ. هذا كله ضروريٌ لأنَّ الضجر لا يُحتملُ فقط عندما يكون لديك الوقت الكافي له. لهذا، عندما ترتب نهاراً ليس فيه وقت فراغٍ، لن تضطر إلى الضجرِ. وإن تكن الحالةُ عكس ذلك، فينبغي حقاً أن نبني مشافي أمراض عقلية لملايين الناس خلال وقتٍ قصيرٍ.

خـ ـ الاغتراب في السياسة

هناك نقطةٌ واحدةٌ فقط أريد التحدث عنها في هذا الصدد. إن التواصل بيننا كأشخاصٍ، علاقتنا بذاتنا، علاقاتنا بالأشياء، وحتى علاقتنا بالسياسة أيضاً، يجري تجريدها. لدينا تقليدٌ بدأ كإنكارٍ للحالةِ المطلقة، أي إن الفرد المواطن كان له الحق في أن يقرر ما يجب فعله بالضرائب التي يدفعها، وفي النهاية له الحق في ممارسة المسؤولية في القرار الذي يتخذ بخصوص مصير المجتمع. ذلك صحيح بشكلٍ مثالي، وكان ملموساً بوضوحٍ. فإن أخذتم مجتمعاً صغيراً كالذي لا يزالُ موجوداً في سويسرا، حيث بضعة آلافٍ أو بضع مئاتٍ من الناس يجتمعون معاً، لديهم مشاكل ملموسة يمكنهم النظر فيها، مناقشتها، وهؤلاء الخمسمئة أو خمسة آلاف شخص يتخذون قراراً بخصوص شيءٍ ما، فإننا عندئذ نعرف أن شيئاً ملموساً قد حصل فعلاً. أن قراراً قد اتخذ. لا شك في ذلك.

أذكركم بحقيقة أن أرسطو قد ناقش مسألة كم يمكن أن تكون المدينة كبيرةً. لا يمكن أن تكون أقل من ألف نسمةٍ، لكنها بالتأكيد لا يمكن أن تكون أكثر من عشرة آلافٍ. حسنٌ، إن مدينةً بعشرة آلاف نسمة لا تزال أمراً ملموساً. أمرٌ سهل القياد. واتخاذ القرار هناك بالمعنى الديمقراطي، يجعل الأمر مفهوماً

بشكل ملموس. لكن ما الذي جرى لنظامنا في الولايات المتحدة التي تعد خمسين مليون نسمة، مئتين وخمسين مليون نسمة؟ في الواقع لم يحدث أي فارق من أي نوع كان، والأمر أشبه بقولك إن ميزانيتنا تبلغ خمسين أو سبعين بليون دولار. من الواضح أن كل هذه الأرقام تفقد أي معنىً أو ملموسيةً. بينما قد نستطيع التعامل مع عشرة آلاف دولار، أو مئة ألف دولار، وقد يستطيع شخصٌ التعامل حتى مع مليون دولار بطريقة ملموسة. بالتأكيد إن مفهوم الخمسين مليون دولار هو صيغةٌ تجريديةٌ صرفةٌ. إنها صيغةٌ رياضيةٌ تقدم لك بدقة مقياساً كمياً صرفاً لكنه عديم الصلةِ بأي شيءٍ تستطيع أن تفهمه، تماماً كما لا يمكن فهم المسافات بين مختلف النجوم أكثر من فهم لوحةٍ تجريديةٍ.

يحدث أننا ننتخب من حين إلى آخر. حقيقة الأمر إن هذا الانتخاب يتأثر أيضاً إلى حدٍ كبيرٍ بممارساتٍ شبيهةٍ جداً بالإعلانات الحديثة، التي تقدم لنا فيها شعارات في الوقت الحاضر على شاشات التلفزيونات. نتأثر إلى حد كبير بالإغراء العاطفي واللاعقلاني تماماً. ونتصرف إلى حد ما كما نتصرف تجاه مباراة كرة قدمٍ أو ملاكمةٍ، في ذلك المعنى للمأساة التي كنا نتحدث عنها في المرة الماضية. أي إنه من المثير أن ترى مرشحين يتنافسون وتكون قادراً على ترجيح الكفة بمعنىً ما، أن يكون لك دورٌ في ذلك. في مباراة الملاكمة لا نستطيع أن نفعل أي شيء سوى الجلوس وانتظار النتيجة، بينما هناك شيءٌ ما نستطيع أن نفعله في هذه الانتخابات. حتى لو كان صوتنا ضئيلاً، إنه شيء بسيط نستطيع أن ندخل به هذا المجال ونمارس بعض التأثير.

لكن هل هذا تعبيرٌ مسؤولٌ عن آرائنا؟ ما المعلومات التي لدينا؟ أليس المجال أعقد بكثير من أن يُقرر بالطريقة التي نقترع فيها؟ ألا توجد طريقةٌ مختلفةٌ كلياً للنقاش، للصياغة، للرأي والإقناع إن كنا نريد أن نجعل التصويت

ملموساً حقاً؟ أعتقد أن نظام انتخاباتنا الحالي لا يزال أفضل من أي نظامٍ آخر موجود في هذا العالم، لكنني أعتقد أنه ليس غايةً في الكمال. لقد أصبح أكثر تجريداً. وسأحاول في المحاضرة القادمة أن أقول بضع كلمات حول الاتجاه المحتمل الذي أعتقد أن نظام الانتخاب يتطور فيه بعيداً عن هذا النوع من التجريد أو أن عملية التجريد **abstractification** ممكنة.

في الواقع، مع كل إحساسنا بمشاركة المواطن في شؤون المجتمع، بالكلام الواقعي، بالكلام الملموس، فالمواطن الفرد لديه فرصةٌ ضئيلةٌ للتأثير على الأمور؛ وهكذا أنتم تقترعون، وهذا بمعنى ما كمن يقرر الاختيار بين المَعاطِفِ والجِمالِ. هذا مبالغٌ فيه ومكشوفٌ. لكن في هذه اللحظة، أفضِّل كشف الصورة، من أجل توضيح الأمر، بدلاً من أن أكون أكثر دقةً. أنتم تقترعون. تستطيعون كتابةَ رسائلَ إلى الكونغرس. تستطيعون أن ترسلوا رسالةً إلى السيناتور، لكن في الواقع، ستجدون أن غالبية الناس لديها شعورٌ بأنه على الأغلب ليس هناك شيءٌ يستطيعون من خلاله حقاً ممارسة تأثيرٍ ملموس غير تجريدي، والمشاركةُ في شؤون المجتمع. إنها عمليةٌ في مكان ما بعيدٍ جداً عنهم وهو متغرب**alienated** تماماً بقدر ما هو مجرّدٌ وغير ملموسٍ ككل الأمورِ الأخرى التي كنت أتحدث عنها.

أود أن أقدم ملاحظةً نظريةً. يقول المرء عموماً، إنه من أجل أن تعمل، يجب أن تكون قادراً على التفكير. في البداية يأتي التفكير، وبعدئذ يأتي العمل المعقول. أنا واثقٌ أن هذا صحيح، لكن هناك أمرٌ آخر صحيحٌ أيضاً، وهو العكس تحديداً. فإن لم تمتلك إمكانية الفعل، تكون معاقاً جداً في تفكيرك، ذلك أن التفكير يتطور فقط حيث توجد على الأقل فرصةٌ لتطبيقه. لنأخذ مثالاً صاحب متجر أطعمةٍ، أعتقد أنه ذكيٌ جدا فيما يتعلق بشؤونِ متجرهِ حيث يعمل، حيث يستطيع التأثير في الأشياء، حيث يستطيع الملاحظة واتخاذ

القراراتِ ويفعل شيئاً ما بكل قراراته، أكثر من فعاليته في شؤون الدولة. لا يكمن السبب بالضرورة في أن شؤون الدولة أصعب جداً بالنسبة له من شؤون متجره. أعتقد أن شؤون إدارة المتجر قد تكون بسيطة جداً، وقد تكون صعبة جداً. لا أعتقد أن التفكير في شؤون السياسة الخارجية يحتاج إلى ذكاءٍ أكثر حقاً من الذكاء الذي تحتاجه للتفكير في مقدار الجبن الذي يجب أن تشتريه. العمليتان متشابهتان جداً، لكن في إحداهما تكون قادراً ولذلك تستطيع أن تفكر، وفي الثانية يكون خيارك في التأثير، في العمل قليلاً جداً بحيث لا تستطيع سوى الكلام. تتكلم بكلامٍ فارغٍ، لكنك لا تفكر، وتشعر أنك أكثر استسلاماً بحيث أن تفكيرك لا يخدم أي هدف.

الخلاصة: الصورة العامة لثقافتنا الحديثة هي صورة لنموذج الإنتاج والاستهلاك المتمحور حول السوق، حول الإنتاج الضخم. وهذا بحد ذاته تجريدٌ وإحدى خطوات التقدم الكبيرة في تطور الاقتصاد. لكن في هذه النقطة، إن هذه الطريقة من الاقتصاد، هذه الطريقة من التجريد، قد وصلت نسباً عاليةً تؤثر، ليس على المجال التقني فقط، بل على كل المجالات المشاركة التي تقولبت بفعله، بحيث أن كل التجارب داخل وخارج أنفسنا قد أصبحت مجرّدةً كما السلع في السوق. نحن منفصلون عن التجربة الحقيقية، نحن في خواءٍ، ولذلك نحن غير آمنين. وبناءً عليه نحن في خطر الضجر، ولذلك أيضاً نحن في حالةٍ خطيرةٍ من الصحة النفسية التي نتغلب عليها فقط بالروتين الذي لا نضطر فيه إلى مواجهة الضجر والفراغ في علاقتنا مع أنفسنا ومع الآخرين، ومع خاصية التجريد في تجاربنا.

المحاضرة الرابعة

4 شباط، 1953

د ـ تفكير المتغرب

كنت أتحدث آخر مرة عما أسميته التغرّب عن النفس وعن الآخرين، عن الأشياء، وارتباط عملية التغرب هذه مع ما أسميه التجريد، ذلك الموقف الذي هو السمة المميزة لثقافتنا الصناعية الرأسمالية العصرية. في هذه الثقافة نختبر الأشياء، الناس، أنفسنا، ليس في صيغتها الملموسة، ليس في قيمة استعمالها، بل في صيغتها التجريدية التي تشكل النقود إحدى سماتها، والكلمات سمةً أخرى، كما تكلمت عن ربط أنفسنا إلى هذه الصيغ التجريدية بدلاً من ربطها إلى تلك الصيغ الحقيقية والملموسة.

وأود أن أتحدث أكثر قليلاً عن عوامل أخرى تتأثر بعملية التغرّب هذه. ما الذي تفعله بتفكيرنا؟ أعتقد أن بوسعنا مقارنته بما يفعله هذا التغرّب بمشاعرنا. قلت آخر مرة إن ما يحدث هو أننا نصبح عاطفيين، بدلاً من أن نشعر، وحاولت أن أعرّف العاطفة كشعورٍ تحت شرط الانفصال، أي إن الشعور يتدفق، لكنه شعورٌ فارغٌ لأن هناك حاجة إلى الشعور وليس إلى شيء يرتبط الشعور به. شيء ما مشابه يحدث لعقلنا، أو لعمليات تفكيرنا، عندما لا نكون

مرتبطين بالأمر الذي نفكر فيه. بعبارةٍ أخرى: عندما لا نكون قلقين، عندئذٍ، كل ما يتبقى من عمليات تفكيرنا هو الذكاء. وأقصد بالذكاء المقدرة على معالجة المفاهيم، وليس النفاذ عبر السطح إلى جوهر الأشياء. أقصد المقدرة على المعالجة بدلاً من الفهم. هذه المقدرة على الفهم، قد يستطيع المرء تسميتها العقل، في التمييز بالتقابل مع معالجة الذكاء. فالعقل يعمل حقاً فقط عندما نكون مرتبطين بذلك الأمر الذي نفكر فيه. فإذا كنا منفصلين عنه، عندئذ لا نستطيع أي شيء سوى معالجته. نستطيع أن نزن ونعد الأرقام ونقارن العوامل. قد تقولون إن هذا النوع من الذكاء له نفس طابع عملية التجريد التي تمتلكها مشاعرنا وحواسنا.

قد يكون العقل ترفاً أحياناً، لكن أحياناً أخرى قد تعتمد حياة الأفراد وحياة البشرية على إمكانية استخدام العقل لاختراق الإحساس، لا لاستخدامه فقط بمعنى معالجة عمليةٍ فكريةٍ صرفةٍ، عملية تفكيرٍ سطحي لا تخترق أبداً أي شيء، ولذلك لا تغير أي شيء أبداً.

هذا كله مرتبط بمفهومنا القديم عن العلم. إن الموقف العلمي حقاً هو أحد أعظم إنجازات القرون القليلة الأخيرة. فماذا كان ذلك الموقف العلمي؟ لقد كان موقفاً من الموضوعية. كان موقفاً إنسانياً امتلك فيه المرء التواضع، وامتلك فيه القوة على النظر إلى العالم نظرةٍ موضوعيةٍ، أي بعبارة أخرى، النظر إلى العالم كما هو وليس كما خربناه برغباتنا ومخاوفنا ومخيلتنا؛ لقد كان موقفاً إنسانياً حيث امتلك المرء الشجاعة ليرى ويتفحص فيما إذا أثبتت المعلومات التي وجدناها صحة فكرتنا أم أثبتت بطلانها، وفيما إذا كان المرء يمتلك الشجاعة لتغيير نظريةٍ ما إذا تبيّن أن المعلومات لم تثبت صحتها. ذلك ما كان جوهر التفكير العلمي. إنها حقاً القدرة على التفاجؤ بشيء ما والقدرة على التساؤل. إن معظم الاكتشافات العلمية قد بدأت في الواقع من نقطة، حيث لم

يسلم الإنسان بحقيقة كل ما سلم به أسلافه من قبل. لقد تساءل عند نقطة معينة. كان متفاجئاً، وهذا هو الاكتشاف العلمي. بعد ذلك، تغدو العملية أمراً ثانوياً. يدرس، يتفحص، يجري اختبارات، ويقوم بكل أنواع الأشياء، لكن الاكتشاف العبقري الحقيقي ليس عموماً فيما يُدعى العمل العلمي الذي يقوم به لاحقاً. إن المصدر الحقيقي للاكتشاف العلمي هو تلك اللحظة، عندما كان قادراً على التساؤل حول شيءٍ ما لم يسبقه إلى التساؤل عنه أحدٌ من قبل.

غريب جداً ما يجري هذه الأيام. في العلوم الفيزيائية، التي هي العلوم، الوحيدة أو الأكثر تقدماً اليوم، لديكم هذا الموقف العلمي. لديكم جهد هائل، عمل هائل، تفكيرٌ وشكٌ كبيران. لكن ما هو موقف الإنسان العادي؟ ما هو شعوره حيال العلم؟ وليس رأي الإنسان العادي فقط، بل رأي معظم علماء الاجتماع؟ إنهم يعتقدون أن التفكير العلمي يقدم ما اعتاد أن يقدمه الدين منذ بضع مئات من السنين الماضية، أي اليقين. لا يستطيعون التسامح مع الشك. أصبح العلم بالنسبة لهم ديناً جديداً، يقيناً جديداً بخصوص حقائق الحياة، يقيناً يمنحهم الإحساس بالأمان الذي كان يجب أن يمنحهم إياه الدين في عصرٍ آخر.

لقد أصبح الشخص العادي مستهلكاً للعمل. يتوقع من العالِمَ أن يعرف كل شيء، وأنه بقراءة الصحيفة، سيحوز نفس موقف الشخص الذي يواظب على الذهاب إلى الكنيسة. الكهنة هم المتخصصون بتسيير العلاقات مع الله. فبالنسبة لبعض الناس يكفي أنهم موجودون. يمكنك أن تراهم من حين لآخر، وأعتقد أنه في الموقف المعاصر من العلم، تجدون شيئاً شبيهاً. فالناس مقتنعون أنهم كهنة العلم الكبار الذين يمتلكون اليقين التام حول العالم. ماداموا يدرسون في الجامعات وتكتب الصحف عنهم، فكل شيء على ما يرام. هناك شخص ما على الأقل يمتلك اليقين والإيمان، ويشعر المرء بالإحساس بالأمان في نفسه.

ما يعنيه المرء حقيقة بالمقاربة العلمية، ما يعنيه المواطن العادي والباحث الاجتماعي على حدٍ سواء، هو في جوهره شيء يتم إنجازه عن طريق معالجة الذكاء. فهي يُعتبر مقاربةً علميةً لمشكلةٍ نفسيةٍ عندما يستطيع المرء التعبير عنها في لغة أرقام تجريديةٍ، عندما تَعُدُّ، تقيس، وحتى عندما تكون معلوماتك الأساسية عديمة الفائدة ولا معنى لها. دعوني أقدم لكم مثالاً عن ذلك، وكيف يبدو في علم النفس. لقد قرأت مؤخراً مقالةً حول دراسة مواقف الأمهات من الأولاد. تمت مراقبة الأم مع الوليد الجديد الذي أُحضِر إليها في الأسبوع الأول بعد الولادة. وكان هناك ثلاثة أطباء نفسيين يراقبون سير الأمور. كانت المعلومات الأساسية التي أشاروا إليها أن الأم ابتسمت، أو أن الأم ربتت على رأس المولود. واعتُبِرَتْ هذه أمارات موقف حبٍ. بعدئذ أحضروا جهازاً إحصائياً دقيقاً جداً بناءً على هذه النتيجة، مع احتمال وعدم احتمال الخطأ، الذي أُعطِيَتْ فيه كل الأرقام، وكيف جرى تقسيم النسبة المئوية لمختلف أنماط الأمهات في كل مجموعة وهلم جرا ـ ماعدا أن معلوماتكم الأساسية هي غير علمية بالمطلق، لأنه عندما تقررون أن "الأم تبتسم" أنتم لا تعرفون شيئاً عن ذلك. فالأمر كله يعتمد على كيف تبتسم. فيمكن أن تبتسم ابتسامة حبٍ، سخريةٍ، لا مبالاةٍ. ويمكن أن تربُتَ على رأس الطفل بدافع الضجر المطلق، أو الانزعاج أو عددٍ من الأشياء الأخرى. وهكذا فأنتم لا تستخدمون طريقةً علميةً في علم النفس لأنكم لا تصفون حقاً، ولا ترون بالتفصيل صورة ما يجري في أعظم تخصيص وعيانية. أنتم تراقبون الأمر بشكلٍ سطحيٍ وتضفون عليه مظهر المسعى العلمي من خلال استخدام هذه المعلومات غير العلمية بطريقةٍ علميةٍ مزعومةٍ لأنها تتعامل مع الأرقام.

لن ينجو فيزيائي نظري، ولا كيميائي بهذه الفعلة. حتى أنه لن ينجو بهذا المنهج ولو في عامه الثاني في الجامعة، لأنه منهج طائش يزوّر العلم. لكن يبدو

أن هناك نوعاً من اتفاق الشرف بين العلماء الاجتماعيين يقول بأنه مادمتم تستعملون الأرقام والمناهج الإحصائية فإن معلوماتكم علميةٌ.

ذ ـ الحب المتغرب

أخيراً أود أن أتحدث عن مشكلة أخرى ذات صلة أيضاً. أقصد ما الذي يجري للحب في هذه الحالة من تغرب النفس؟، من الانفصال؟ أعتقد أن ما نراه هو أن الحب، إن جاز التعبير، مقسم بين قنالين؛ في الأولى، يصبح معرّفاً بالجنس، ولديكم العديد من الكتب التي تعلم تقنيات العملية الجنسية من أجل تعزيز الحب في الزواج؛ أو أن يصبح الحبُ أمراً لا جنسياً، لا إيروتيكياً، تكون فيه علاقة شخصين على مايرام، وإن حدث أنهما رجل وامرأة يتزوجان ويسميان ذلك حباً. إنها صحبةٌ لطيفةٌ في أحسن الأحوال، لكن ليس فيها الكثيرُ من الغزل، ليس فيها الكثيرُ من عناصر التوهج الخاص، وهي علاقة تكون فيها اللحظات الأقدم مرتبطةً بفكرة الحبِ.

في ظل الظروف من الانفصال هذه، يعاش الحب باعتباره مُعرّفا بالجنس، أو مُعرّفاً بالانسجام، مُعرّفا بصحبةٍ روتينيةٍ أكثر مسرّة، والتي تفتقر، وهذا افتقار طبيعي جداً في هذه الظروف، لمفهوم وحقيقة الحنان. ابحثوا عن تعابير الحنان في فيلم هوليودي. نادراً ما تجدونها. لكن يمكنكم أن تجدوها في فيلم فرنسي. ويمكنكم أن تجدوها بشكل استثنائي في فيلم لشابلن. الحنان أكثر من الجنس وأكثر من صحبةٍ سارةٍ، لكنه تعبيرٌ عن ارتباط محبةٍ مع الشخص الآخر، ليس فقط في معنى الحب الفردي، بل حتى في معنى حب الإنسان على هذا النحو.

في ثقافة مثل ثقافتنا من المنطقي والطبيعي أن يكون الحنان كتجربةٍ قد

تراجع إلى درجة الصفر تقريباً. وأخشى أن ما هو أسوأ أيضاً أن الكثير من الناس يشعرون بهذا، ويشعرون أيضاً بنوعٍ من الخزي، لأنه يبدو أن ليس هناك أي شيءٍ يستطيعونه حيال ذلك. وقد يخشى المرءُ من أن يبدو مخنثاً، أو صبيانياً أو ساذجاً أو لا يرتقي إلى الصورة العاطفية للرجل أو المرأة إن هو أظهر أي حنانٍ.

لقد شهدت السنوات المنصرمة قدراً كبيراً من الحديث عن إمكانية أن نفهم مقدار الشر فينا. ويشدد الدكتور نيبور على رداءة الإنسان، وأنه من المهم جداً أن ندرك التدميرية والشر اللذين هما جزء من طبيعتنا. لا أنوي أن أدخل في جدالٍ نظريٍ أو تحليليٍ مع الدكتور نيبور، لكن يبدو لي أن مشكلتنا، على الأقل في ثقافتنا في الوقت الحاضر، ليست في أن البشر شريرون وتدميريون. فالذي نستطيع ملاحظته في الولايات المتحدة الأمريكية ككل، هو غيابٌ أكثر وضوحاً للتدميرية والشر، في واقع الأمر نلاحظ بدلاً من ذلك أن الناس لطيفون وحسنو النية وليسوا تدميريين على الإطلاق.

أعتقد أن المشكلة هي شيءٌ آخر، وهي بالتحديد لا مبالاتنا **indifference**، افتقارنا للاهتمام، عدم الاختيار بين الحياة والموت، استمرارنا في الحياة دون أن نعرف الهدف منها، لامبالاتنا بأنفسنا ومستقبلنا. أعتقد أن تلك مشكلةٌ أكثر خطورةً، وربما نواسي أنفسنا بالتفكير بأننا شريرون إلى هذه الدرجة التي يعتقدها الدكتور نيبور، بأننا تدميريون وشريرون. ربما يبدو الأمر كذلك. أنا أعتقد أن الأمر أسوأ. نحن بشر لامبالون. لسنا مهتمين. وأخشى أن ذلك، بطريقة ما، أكثر خطورة من الشر، لكن على الأقل يستطيع المرء أن يقول إن هناك مقداراً محدداً من الخطر في هذا التشديد على شر الإنسان، لأنه يبدو يقلل من شأن مشكلتنا الحقيقية التي هي لامبالاتنا.

4 ـ سبل التغلب على مجتمع مجنون

أ ـ الرؤية الاشتراكية وتشويهها

هل هناك حلول أخرى غير تلك التي يقدمها لنا نظامنا الحالي؟ كلنا نعلم أن هناك حلاً واحداً انتصر في أجزاء مختلفة من العالم: وهو الحل الكلياني **totalitarian**. لقد خلق حكم الحزب الواحد ديناً وثنياً جديداً، نكوصاً بعيداً إلى ما قبل بدايات المسيحية، حيث نجد خليطاً من عبادة البطل، عبادة العمل، الخوف، الرعب، كلها امتزجت معاً في نظام مخيف في دينٍ وثني. كلنا نعلم الآن أن هذه الأشياء سيئةٌ جداً ولا فائدة ترتجى من الاسترسال في الحديث عن مقدار فظاعة ولا إنسانية النظام الروسي. وإن اضطر المرء أن يقول هذا في كثيرٍ من الأحيان، فيمكن له حتى أن يشك في أن أحداً قد صدقه تماماً. لذلك دعونا نتجه إلى شيء آخر، بالتحديد إلى حلٍّ بنّاءٍ أكثر، حلٍ كان مهماً كثيراً ليس في الولايات المتحدة بل في أوروبا وآسيا، إنه حل الاشتراكية.

الرؤية المشتركة لمختلف الاشتراكيين، المدارس التي ظهرت في القرن التاسع عشر أو حتى قبله، هي مجتمعٌ يكون الإنسان فيه غايةً بحد ذاته، حيث يكون المواطن الفرد فعالاً، مسؤولاً، حيث يعيش مع المواطنين الآخرين في روح من التعاون والتضامن والمحبة الأخوية، حيث لا يجري استخدامه من قبل أي شخص، ولا هو يستعمل ذاته من أجل أي هدف خارج هدف حياته الخاصة وازدهار شخصيته. بطريقةٍ ما إن هذا الهدف المشترك لكل المدارس الاشتراكية وثيق الصلة بما يمكن تسميته الفكرة المسيحية في العهد القديم. وأود هنا أن أتحدث قليلاً عنها.

لا يمكنكم فهم الفكرة المسيحية تماماً بدون العودة إلى فترةٍ تاريخيةٍ سابقةٍ

عليها، أقصد قصة الخلق. ما الذي حدث فيما يدعى " سقوط آدم وحواء؟" نجد هنا فرضيةً بأن الإنسان كان يعيش في وئامٍ تام مع الطبيعةِ، كونه جزءاً من هذه الطبيعة، لكن دون إدراكٍ لذاته، دون وعيٍ بنفسه، دون معرفة الخير والشر. يمنع الله الإنسان أن يأكل من شجرة معرفة الخير والشر، لكن الإنسان يأكل منها. فجأة يجد نفسه منفصلاً عن الطبيعة، منفصلاً عن الإنسان الآخر؛ يرى الرجل والمرأة أحدهما الآخر عارياً، ويخجلان من ذلك. يشعران بالانفصال. يشعران بالاغتراب أحدهما عن الآخر ويسميان ذلك " لعنة الله". " لعنة الله" هي أن يكون الإنسان عدو الإنسان، وكل جنس عدو الجنس الآخر، وأن الإنسان سيكون عدو الطبيعة، والحيوانات وفاكهة الحقول. في هذه اللحظة يبدأ تاريخ البشرية.

وفقاً للنسخة النبوية عن مفاهيم المسيحية، فإن الهدف من التاريخ هو الوصول إلى انسجامٍ جديدٍ بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والطبيعة، لكن هذا الانسجام الجديد لم يعد قائماً على أساس أن الإنسان جزءٌ من الطبيعة دون إدراكه لذاته، بل على أساس تطوير الإنسان للعقل، لإدراكه لذاته، إدراكه لحبه، إلى حد أنه سوف يكون قادراً ذات يوم على خلق تناغم جديد بين نفسه وبين الطبيعة، بين الإنسان والإنسان، تناغم فيه وفرة، لكن ليس فيه مزيدٌ من الحروب. وفقاً لهذا التقليد النبوي، فإن العصر المسيحي هو تلبية عالية المستوى لما كان عصر الجنة على المستوى البدائي. إن المفارقة الكافية في هذا المفهوم للعصر المسيحي هي المواجهة المباشرة بين الإنسان والله. لقد منعه الله من أكل ثمرة المعرفة. لكن الإنسان أكلها وهو يعرف أنه في طريقه إلى خلق شيءٍ ما أكبر وأفضل من ذلك الذي غادره.

هذه هي في الأساس النسخة النبوية المهدوية **Messianism**، وتلك هي في الأساس الفكرة المشتركة بين كل اشتراكيي القرن التاسع عشر، تناغمٌ جديدٌ،

تناغم يُخلَقُ على أرضية المعرفةِ، الحبِ، التضامنِ، التناغم الذي سيخلق الوفرة أيضاً ويقضي على الصراع بين الإنسان والطبيعة، أو يتخلص منه، ويقضي على الصراع بين الإنسان والإنسان. تلك كانت الفكرة العامة. لكن كانت هناك مدارسٌ، تياراتٌ فكريةٌ اشتراكية كثيرة، اختلفت فيما بينها بخصوص الوسائل التي اعتقدت كل منها أنها ضرورية لتحقيق هذا المثل الأعلى. كما شددت بعض المدارس منذ البداية على ضرورة تفادي خطر المركزية، وشددت على المخاطر التي ستكون جوهرية في تنظيم الدولة وأي سلطة كبيرة ستحوزها. من جهة أخرى، اعتقد الاشتراكيون الماركسيون بضرورة الاستيلاء على الدولة كأداةٍ قادرةٍ وضروريةٍ لنقل المجتمع إلى مجتمع لا طبقي، وفي نهاية التحليل إلى مجتمع اللادولة، مجتمع الإنسان الحر.

علاوة على ذلك، اعتقد الاشتراكيون الماركسيون أن اشتراكية وسائل الإنتاج هي الوسيلة لتحقيق الغاية النهائية التي هي تحرير الإنسان وإطلاق طاقاته. وقضت الفكرة أنه إنْ انتُزِعَتْ وسائل الإنتاج من يد بعض الأشخاص، إن أمكن أن تصبح وسائل الإنتاج ملكية جماعية، فلن يكون هناك من يستطيع أن يستغل أو يتحكم بالعامل. حتى أنه كانت لديهم فكرة أكثر سذاجة تقول إن اشتراكية وسائل الإنتاج ليست غاية بحد ذاتها، بل الوسيلة التي بواسطتها، وإن لم يكن مباشرة، سيجري تحويل البشر إلى أناسٍ مسؤولين ومتعاونين.

على المستوى الفكري ربحت الاشتراكية الماركسية في مواجهة كل المجموعات الأخرى. ربحت في أوروبا، في روسيا، في الصين، شرط أن نسميها اشتراكيةً ماركسيةً(لكن تلك قضية أخرى سأتناولها لاحقاً). لكنها هُزِمَتْ هي والمجموعات الأخرى أيضاً في الولايات المتحدة الأمريكية.

ماذا كان النقد الماركسي للرأسمالية؟ كان في جوهره نقداً على المستوى الاقتصادي. كان النقد مزدوجاً، في المقام الأول، انتقد النظام الرأسمالي لاستغلاله

العامل. حيث يضطر العامل إلى العمل ساعاتٍ طويلةٍ مقابل أجرٍ ضئيلٍ ولا يستطيع أن يشارك، ولن يشارك، في قيمة المجتمع المتزايدة بنفس الدرجة التي يشارك فيها من يمتلكون رأس المال. النقد الثاني كان في أن الرأسمالية بنموذج إنتاجها ليست قادرةً على استعمال القوى الإنتاجية للمجتمع بالشكل الكافي، وليست قادرة على تجنّب الأزمات، والحروب، كما أن طريقتها الخاصة في التنظيم تؤدي إلى شل وإعاقة تطوير القوى المنتجة الموجودة مسبقاً في المجتمع.

كان هذا النقد في جوهره من الزاوية الاقتصادية. وأشارِ إلى الإنسان في المقام الأول من وجهة نظر تقول بأن الطبقة العاملة بقيت مستغلة، فقيرة وتعاني، وفقط في كتابات ماركس الأولى أو في كتاباته المتفرقة لاحقاً تجد مفاهيم تشير ليس فقط إلى الحاجة المادية والمعاناة، بل تلك التي تشير إلى مفاهيم الاغتراب ذاتها، إلى مفهوم انحطاط الإنسان، إلى ما يجري للإنسان بطريقةٍ صادمةٍ وعميقةٍ، وهو أكثر من مجرد حاجةٍ ماديةٍ. لكن في حين لاحظت الماركسية ذلك وأشارت إليه بطرقٍ كثيرةٍ، فقد ضاعت بشكل أو بآخر في التطوير اللاحق للاشتراكية الماركسية التي احتفظت بالنقد الاقتصادي بشكلٍ أساسيٍ، مثل نقدها للنظام الرأسمالي.

لقد تبيّن بوضوحٍ أن هذا النقد للرأسمالية غير دقيق. بالتأكيد إن التطور الأمريكي، وإلى حد ما التطور الأوروبي الغربي، أثبت بطلان وجهة نظر ماركس بأنه مع تطور الرأسمال سيبقى العمال يعانون، يُستغَلون، بدون المشاركة في ثروة المجتمع المتزايدة. إذ نرى في الولايات المتحدة ازدياداً هائلاً في الدخل، في المكانة الاجتماعية، وفي السلطة السياسية للطبقة العاملة، الأمر الذي يجعل صورة العمال المُستغَلين والمُفقَرين باضطرادٍ حتى بالمعنى النسبي، مناقضة بالتأكيد لواقع تطور الرأسمالية الأمريكية.

ثانياً، لقد أظهرت الرأسمالية الأمريكية، وإلى حد ما رأسمالية بلدان أخرى، قدرةً على تطوير قوى الإنتاج أكبر بكثير مما تنبأت به الماركسية. من الممكن دائماً القول إنه مع نظام آخر يمكن أن تكون قد تطورت أكثر، لكن يبدو هذا القول نظرياً إلى حدٍ كبيرٍ. نحن مذهولون بالبعد الهائل لازدياد الإنتاج الذي نراه في الولايات المتحدة في السنوات العشر أو العشرين الأخيرة.

من الواضح أن بنية الرأسمالية قد تغيّرت بشكلٍ كبيرٍ منذ أيام ماركس. إنها الرأسمالية التي، خصوصاً في الولايات المتحدة، دَمَجَتْ تحت عنوان "الصفقة الجديدة" الكثيرَ من الأشياء التي كانت في الأصل مَطالب اشتراكيةً، دُمِجَتْ فيها الطبقة العاملة كجزء مكمِّلٍ من الاقتصاد الرأسمالي، والتي بالتأكيد لا يُرصد فيها أي انطباعٍ خاصٍ عن أي شخصٍ في محاججة الاشتراكيين القديمة بأن الرأسمالية هي إعاقةٌ للإنتاج، وأن الطبقة العاملة تجوع في ظلها. لكن نقدي الرئيسي للنظرية الاشتراكية في الماضي والحاضر هو ليس لتشخيصها الخاطئ الذي قُدِّمَ في صيغة اقتصادية، بل لماذا ينبغي أن تكون هذه النظرية الاقتصادية التي طورها ماركس قبل مئة عام مضى هي نظرية دقيقة؟ لماذا ينبغي التسليم بأنه قد تنبأ بالتطورات التي حدثت بعد مئات السنين؟ هذه الأخطاء لا علاقة لها بالمنهج العلمي الذي استخدمه ماركس.

انتقادي للنظرية الاقتصادية ومفاهيم الاشتراكية كما استُخدِمت في السنوات الخمسين الأخيرة يحيل إلى شيء آخر. لقد تراجع انتقاد المرء بخصوص ما الذي فعلته الرأسمالية بالإنسان، ماهي آثارها على الحياة، ليس بالمعنى الاقتصادي، بلْ في معنى التسفيه والتقليل من كثافة الشعور، في تحويل الإنسان إلى سلعة، ولكل الآثار التي تناولتها هذه المحاضرات؟ هذا شيء لم تتسبب به الرأسمالية للعامل فقط. لقد تسببت به لجميع الناس في هذا النظام.

عندما يكون الإنسان هو المحور الرئيسي لقلق المرء، عندئذ ينبغي ألا ينصبّ النقد الأساسي للرأسمالية على المعاناة الاقتصادية الواضحة التي تسببها للإنسان. تُظهر الرأسمالية كل العلائم على أنه في نهاية المطاف يمكن الاهتمام بهذه المعاناة ومعالجتها، لكن ينبغي أيضاً نقد هذا النمط من الإنتاج والاستهلاك، وما يفعله هذا النمط من التنظيم الاجتماعي بروح الإنسان، بحياته، بمشاعره ومفهومه لنفسه. ليس الأمر فقط في أن النظرية الاشتراكية لم تنتقد الرأسمالية جوهرياً من وجهة النظر هذه، بل أيضاً في أنها لم تطور رؤيةً واضحةً عما يمكن وينبغي للاشتراكية أن تكونه ما بعد الوظيفة السلسة جداً للاقتصاد.

إذا سألنا عن سبب فشل الاشتراكيين في الولايات المتحدة وأوروبا، فأعتقد أن أحد الأسباب الرئيسية لهذه الهزيمة، على الأقل، هو تناول الاشتراكية للمصالح الاقتصادية فقط، وتجاهلها حقيقة أن المصالح المثالية للإنسان: حاجته إلى إطارٍ مرجعيٍ وحاجته إلى موضوع إخلاصٍ، هما بقدر أهمية اهتماماته الاقتصادية وربما أكثر، على ما أعتقد. فالاهتمامات الاقتصادية للطبقة العاملة كانت ولا تزال موضوع اشتغال اتحادات العمال. ولم تضف الحركات الاشتراكية الكثير إلى ذلك ما عدا إعطاء بعض السلطة السياسية للنقابات العمالية، وغالباً أيضاً لكونها سجينتها. لكن الحركة الاشتراكية فشلت في خلق معنىً واضح لتصور إنسانٍ جديدٍ، دين جديد، إن أردتم.

في صيف 1952 قدم جوليان هوكسلي ورقة عمل هامة جداً في آخر كونغرس إنساني في أمستردام. في تلك الورقة طرح سؤالاً فيما إذا كنا لا نحتاج حقيقة لدينٍ إنسانيٍ. وعرض أفكاراً مشابهةً جداً لتلك التي أقترحها هنا: يجب أن نُعَرِّف الدين بالمعنى الأوضح للكلمة، لا أشير بشكلٍ خاصٍ إلى دينٍ توحيديٍ؛ يجب أن ندرك أنه لابد للإنسان من إطار مرجعيٍ وموضوع إخلاصٍ،

لابد أن يكون لديه معنىً للحياة؛ ينبغي أن يكون لدينا هدف أبعد من إنتاج وإعادة إنتاج الإنسان نفسه. طرح هوكسلي سؤالاً: إذا كنا لم نستطع أن نخلق ديناً اصطناعياً، فقد استطعنا على الأقل أن ننغمس في أفكار حول، وكيف أن هكذا صيغة جديدة من دين إنساني لا توحديدي هي أمرٌ ممكن. يوجد اليوم في العالم أجمع محاولات متفرقة لإعادة خلق دينٍ في شكلٍ أو آخر. وهناك بضعة أشكال مختلفة منه في أمريكا. أعتقد أن هذه كلها تحمل شاهداً على حاجةٍ عميقةٍ لخلق رؤيا، لخلق صورةٍ لأشكالٍ جديدةٍ للعلاقة الإنسانيةِ ورموز تمثل هذه الأشكال الجديدة.

يبدو لي أنه كان لا بد أن تفشل الاشتراكية ما دامت لم تكن قادرة على تقديم رؤية كهذه. كان لابد أن تفشل ما دامت لم تقدم شيئاً أكثر من حلٍ مفترضٍ في الحقل الاقتصادي، وما دامت لم تستطع أن تلبي التَوْقَ الأعمق في الإنسان، وخصوصاً ذلك التَوْقَ المخذول، غير المشبع في نظامنا العصري. أما انتصار الستالينية والفاشية وبقوة في بلدانٍ كثيرةٍ، فأنا واثق بأنه يعود لحقيقة أن ذلك النظام الفاسد يقدم شيئاً ما في لغة دين جديد، في لغة إخلاص فشلت الاشتراكية في تقديمه. ولأنه ببساطة استمر في النزعة الفكرية التي كانت مقبولة وكانت موجودة منذ حوالي مئة أو حتى سبعين أو ثمانين عاماً مضت.

هناك فكرة محددة أود أن أذكرها، حيث أعتقد أن النظرية الاشتراكية قد اتخذت مسارا خطأً، بعبارة أخرى، افتراضها بأن المهمة الأكثر إلحاحاً في المجتمع كانت اشتراكية وسائل الإنتاج. لدينا الآن وسائل الإنتاج الاشتراكية الكاملة في روسيا، ويمكن أن نرى تجريبياً أن اشتراكية وسائل الإنتاج هذه لم تفضِ إلى الحرية أو إلى أي هدفٍ من أهداف الاشتراكية، بل إلى حالة من رأسمالية الدولة أصبح فيها استعباد العامل وكل أفراد الشعب أكبر بكثير حتى من أسوأ أنواع استعباد الرأسمالية الحديثة. لدينا في إنكلترا الكثير من وسائل الإنتاج

الاشتراكية. فهل الحياة وموقع العامل في بريطانيا يختلفان عندما يعمل في بناء سكة حديد، حيث يجري تعيين مديره في العمل من قبل الدولة أو من قبل مجلس الإدارة؟ إن تحدثنا بلغة ملموسةٍ، فإن وظيفته الفعلية في العمل، دوره الحقيقي، هو نفسه، ويبدو لي أن التشديد على الاشتراكية، على أن الحل في كل بلد ينبغي أن يكون اشتراكية وسائل الإنتاج، قد فشل في إدراك أن هذه الصيغة ليست متماسكةً كفايةً. هذه النهاية لا تفي بالوعد الذي اعتقدت الاشتراكية أنها ستنجزه، أي في أن تكون شرط عمل إنسان حرٍ وتعاونيٍ. في الواقع، لا يزال هذا الهدف اليوم هو الهدف السياسي الرئيسي لكل الأحزاب السياسية، الأمر الذي يبدو لي مثيراً للسخط، لأنهم يهدفون إلى شيء وعندما يحققونه لا يفضي إلى أي نتيجة.

ما ينبغي أن يهتم به البرنامج الاشتراكي، كما أعتقد، هو تغييراتٍ في وظيفة العامل، تغييراتٍ في وظيفة شروط العمل، وتغييراتٍ في بنيتنا السياسية. وأريد في هذه اللحظة أن أذكر انتقادين آخرين للتقليد الاشتراكي. الأول هو تجاهله الواضح للعالم خارج أوروبا وأمريكا. تتحدث الاشتراكية عن هذا العالم كحركة عالمٍ، كحركةٍ دوليةٍ. في حين أن أوروبا فقط هي المقصودة. من الممتع والمهم حقاً أنه في أحد الأسابيع الماضية، اجتمع اشتراكيون هنود مع اشتراكيين من بلدانٍ أخرى وشكلوا منظمةً خاصةً بهم، وفي هذه المنظمة لأول مرة جرى تكييف الاشتراكية كمطلبٍ يقول بوضوحٍ إن الدولية يجب أن تعني شيئاً ما أكثر بكثير من الشؤون الأوروبية التي يقصدها الاشتراكيون الأوروبيون. بقدر ما كان المرء يفكر بشكل أساسي في الشروط الأوروبية، بقدر ما كان يواجه مشكلة صعبة التناول أكثر منها عندما يفكر في مشاكل العالم. فالصين والهند كواحدةٍ من أكثر مشاكل العالم حساسيةً في تطوير مصادر العالم قد جرى تجاهلهما عملياً من قبل الاشتراكيين في محاولتهم لإيجاد حلٍ.

أخيراً، هناك نقطة واحدة أود أن أذكرها: نظرية اشتراكية مشوهة، ستصلها الألفية الجديدة في عصرنا. كانت النظرية بمجملها نوعاً من تقييد وقولبة هذه الفرضية كي تناسبها، ولتثبت أن المجتمع الاشتراكي الجديد، وأن عصراً جديداً للبشرية، سوف يتم تحقيقه الآن، وبناء عليه فإن كل المعلومات التي جمعناها كان ينبغي أن تُشوَّه بطريقةٍ مناسبةٍ لإثبات هذه النقطة. كذا كان الموقف الذي وجدتموه لدى ماركس، لدى لينين، والذي ربما هو أحد العوامل التي دفعت الشيوعية الروسية في الاتجاه المعاكس تماماً لذلك الذي دافعت عنه الاشتراكية. بعدئذ كان هناك موقف آخر وجدته لدى بعض الأحزاب الاشتراكية في بلدان أخرى، وأعني صبراً لا نهائياً يقوم على الولعِ العلمي بالكيفية التي كان يجب أن تحدث بها تلك الأشياء، وسيفتي ذلك الموقف بأنه لم يكن بوسع المرء أن يفعل شيئاً سوى الانتظار، وأن الأمور ستهتم بذاتها.

لقد تمزقت الاشتراكية بين هذين القطبين، التضمينات التاريخية التي أفضت إلى أخطاء جسيمة ولاحقاً إلى جرائم وكسلٍ تاريخيٍ ونوعٍ من الصبرِ الذي أفضى إلى سلبيةٍ سمحت للفاشيةِ أن تنجح في ألمانيا. أود أن أقول إن هناك شيئاً كهذا بوسعكم تسميته المفارقة المسيحية، والتي أقصد بها أن تكون صبوراً وعجولاً في الوقت نفسه، أن تعرف أنه ليس بوسع المرء أن يفرض النهاية ولا أن يجلس لا مبالياً أيضاً، وينتظر قوانين التاريخ كي تقرر هذه النهاية.

هناك قصة يهودية قديمة عن حاخام تكلم إلى المسيح وسأله متى سيأتي؟ فأجابه: "غداً". عاد وانتظره، وعندما لم يأت غضب جداً من المسيح لأنه كذب عليه. عبَّر عن غضبه للنبي إيليا الذي قال: "أنت مخطئٌ تماماً. هو لم يكذب. هو قال غداً وكان صادقاً، لكنه قصد إن أردته أن يأتي، إن كنت جاهزاً، إن كنت راغباً."

لطالما وجدت هذه المفارقة في الموقف المسيحي من كونك قادراً على

الانتظار لكن ليس في أن تصبح كسلانا، لا أن تفرض النهاية، بل ألا تملك نوع الصبر الذي أقلع عن الاهتمام. ما حدث للاشتراكية هو أن كلا القطبين في هذه المفارقة المسيحية قد انفصلا. من جهة كان هناك تعجّلاً أفضى إلى الجريمة، ومن الجهة الأخرى كان هناك صبر أفضى أيضاً إلى جريمةٍ، لكن ربما من طبيعة أقلّ.

ب ـ ما العمل؟

سأحاول بإيجاز أن أشير إلى ما يمكن فعله.

في المقام الأول أعتقد أنه من الضروري جدا لنا أن نتجاوز فقدان الإيمان والإحباط من هذا الفقدان الذي تعاني منه القوى التقدمية باضطراد في السنوات العشر الأخيرة. لا أعتقد أنه حتى السيناتور (جوزيف رايموند) مكارثي هو الشخص الذي بدد كل الآمال بتطور وتقدم البشرية التي طالما راودت الجنس البشري لعدة آلاف من السنين. هناك موقف عصبي حيال كل تلك الأمور غير الواقعية، لكنه جزئياً تعبيرٌ عن فقدان الإيمان الذي كان موجوداً، و يمكن للمرء أن يفهمه كنتيجة لخيبة الأمل الهائلة للبشر الذين اعتقدوا أن التقدم كان وشيكاً. سأقتبس من سبينوزا بطريقة مختلفةٍ قليلاً: لو كان الوصول إلى هذه الغاية سهلاً جدا، لكانت أُنجزت منذ وقتٍ طويلٍ، فمن الواضح إذن أن تقدم الجنس البشري عملية بطيئة. لا أعتقد بوجود أي مبرر للإيمان بأن الحقبة التي نعيش فيها هي إحدى حقب الانحطاط وأنها الحقبة التي أعادت الساعة البشرية إلى الوراء.

نحن نعيش في عصر أنجز أشياء جديدةً حقاً في تاريخ البشرية. وهذا ما لا يمكن قوله غالباً حول أي عصرٍ. لقد أنجزنا تقدماً هائلاً على صعيدِ الفكرِ بالمقارنةِ مع الحقبِ اليونانية العظيمة في القرون الخمسة السابقة على ميلاد المسيح، وبالمقارنة مع الحقب العظيمة لبداية العصر الحديث فإن هذا التقدم وإنجازاته ليست بالتأكيد أعراض عصر انحطاطٍ. يمكن أن نتصور تحقيق واحدٍ من أقدم أحلام البشرية مثل ازدياد الثروة التي ساعدت على تلبية احتياجات الإنسان المادية، كما نستطيع بالتأكيد أن نتصور أنه حتى في أجيال قليلة، ستكون هذه المشكلة أكثر توحيداً مما هي اليوم. لقد كان هذا الأمر مجرد رؤيا، أمراً مثالياً، أملاً، لكن الآن فقط يبدأ المرء يصوره كحقيقة.

بمعزل عن ذلك كله، هناك علائم عن وجود وعي متزايد في الولايات المتحدة، وفي الكثير من البلدان الأخرى بأننا في هذه العملية كلها، في محاولتنا لبناء آلاتٍ، قد أضعنا شيئاً ما لابد أننا مهتمون جداً لاستعادته. أعتقد أن هذا النوع من رد الفعل التقدمي قد بدأ مسبقاً وهو أمر متزايدٌ باضطراد. لذلك لا أرى أي مبرر للتحول فجأة إلى شخص متشائم حيال الجنس البشري. بالإضافة إلى ذلك، إنها حقاً وجهة نظر أنانية جداً وغير موضوعية لقياس التاريخ بمقياس فترة حياتنا. إن بضع مئات من السنين، بالمعنى التاريخي، هي بالتأكيد فترة قصيرة جداً. ربما نكون محقين الآن في هذه النقطة التي ستوصف لاحقاً كنهاية للعصور الوسطى وستُذكر هذه القرون الأربعة في السياق نفسه.

من الضروري أن ندرك أين ضلّلنا تقدُّمنا، حيث قادت حكومتنا، التي كانت بحد ذاتها تطوراً تقدمياً، إلى نتائج إنسانية لا مناص من تغييرها إن نحن أردنا أن نستمتع بثمار هذا التطوّر التقدمي.

لابد من تغيير أشياء أساسية في حالتنا الاجتماعية والسياسية. يبدو لي أن تلك هي المشكلة الحقيقية للاشتراكية، وليس أولوية اشتراكية وسائل الإنتاج. إن

مشكلة الاشتراكية هي في جماعية ظروف العمل، جماعية وظائف العامل، التي يمكن أن يصبح فيها الشخص الفرد شخصاً فاعلاً متعاوناً في عمله، والتي يصبح فيها العمل مبجّلاً وذا معنى من جديد، يصبح تعبيراً عن قوة حياة المرء. إن التغييرات والوسائل الاجتماعية اللازمة لتحقيق هذه الغاية هو ما ينبغي أنْ ندرسه، ويبدو لي أنه المشكلة الحقيقية للاشتراكية. بموازاة هذه المشكلة هناك التغيير في بنيتنا السياسية باتجاه تحقيق عمل ديمقراطي، باتجاه جعله ملموساً. تواجهنا اليوم حقيقة أن المواطن الفرد، بالمعنى العملي، لا يملك على الأغلب أية إمكانية للتأثير في الأحداث الجارية. إننا نعرف القليل جداً. ولا يُطلبُ منا شيء. وهناك نظام نحن نشغّله، لكنه يتخذ القرارات الضرورية، دون أي اعتبار لنا. لكن القضية هي: هل يمكن إيجاد الوسائل والأساليب لتنظيم العمل، لتنظيم المجتمع، لتنظيم الحكومة بطريقة لا يعامل بها البشر ويدارون مثل روبوتات، بل في أن يستطيع المواطن الفرد امتلاك فرصة المشاركة في القرارات؟

ترقى هذه المشكلة تدريجياً إلى مسألة يعبر عنها هذا السؤال: هل يتوافق نظام إنتاجنا الصناعي مع الشخصية الفردية؟ أيستطيع المرء أن ينتج بطريقة الإنتاج الشامل؟ أيستطيع المرء أن يمتلك مشاريع كبيرة عالية المركزية وأن يمتلك في الوقت نفسه فردانيةً وتأكيداً على مسؤولية الفرد ومشاركته اللتين أتحدث عنهما؟

من السخف القول بأننا سنتخلص من تحسينات العصر الصناعي. لن نفعل، لأنه من الجلي تماماً أن فائدة تحرير الإنسان من أعباء العمل الجسدي وتزويده بوسائل الحياة وتجنيبه المعاناة، توضح بأن البشرية لن تتخلص من إنجازات القرون الأربعة الماضية. ومن المسلم به في الواقع أيضاً أنه من الصعب جداً أن تدمج بين نظامٍ صناعي ونظام ديمقراطية وفردانية اشتراكي، لكني أتساءل فيما إذا كان حل هذه المشكلة أكثر صعوبة من إنتاج القنبلة الذرية.

أتخيل المقدار الهائل من الأفكار والعمل والجهد التي وضِعت في الفيزياء لإنتاج القنبلة الذرية، وأتخيل الغيابَ الكامل تقريباً للأفكار والجهد الذي وُضعَ في هذه المسائل، حول كيف للمرء أن يخلق نظاماً سيكون فيه نظامنا الصناعي متوافقاً مع نظام ديمقراطي فرداني؟. فقط لو حاول المرء أكثر ألف مرةٍ من علمائنا الاجتماعيين، ولو حاولنا جميعاً نحن وسياسيّونا، عندئذٍ فقط يحق للمرء أن يتكلم عن تلك الصعوبة. لكننا حتى الآن لم نحاول، ولا أرى أي سبب معقول ليكون حل هذه المشكلة أكثر صعوبةً من حل المشاكل في حقل العلوم الطبيعية، شرط أن ندرك أهميته وشرط أن نكون مهتمين حقاً.

هناك فرق بين الطريقة التي يجري فيها تنظيم مجتمع، تنظيم إنتاجه، تنظيم عمله، والطريقة التي عليها الناس. أعتقد أن تغييرات أساسية وجوهرية ضرورية من أجل أن يمنح الإنسان إمكانية أكبر للوجود الفردي الإنساني: لكني أعتقد أيضاً أننا لا بد أن نبدأ بأنفسنا. فإن بدأ الإنسان يتحدث عن التغيير الاجتماعي والسياسي بدون أن يبدأ باختبار موقفه الشخصي، بدون تغيير شيءٍ ما في نفسه، فإن هذا كله يكون لغواً أو كلاما خطيراً، لأن ما يبغيه المرء وما يتمنى أن ينتجه ليس مرتبطاً بتجربة داخليةٍ. بالتالي لا يستطيع المرء أن يقرر فيما إذا كان هذا التغيير جيداً أو سيئاً. أعتقد أنه من الخطورة بمكانٍ أن تعلق في الطبيعة المجردة لسياساتنا الحاضرة، تماما مثلما هو خطير أن تعلق في الخطر المجرد للأيديولوجيات الاشتراكية. وقد أظهرت الستالينية بالتأكيد أين تقود عملية تجريد بعض هذه العوامل، وأظهرت أن نظاماً كاملاً من الرعب وغياب الحرية يمكنه مع ذلك أن يسمي نفسه اشتركياً وديمقراطياً.

يوجد في العهد القديم عبارة أعتقد أنها تنطوي على بعض المرجعية لوضعنا اليوم. تقول العبارة: "وستكون ملعوناً لأنك لم تخدم ربك، في البهجة والفرح ووسط وفرة الأشياء[Deuteronomium] [28:47] . لدينا وفرة في الأشياء لكننا

نخدمها بدون بهجة وفرح.

لقد حررنا قوى الطبيعة، وحررنا طاقات، طاقات لم نكن نعرف عنها أبداً، ولم نكن قادرين على فعل أي شيء بها، ونحن نعمل على جعلها مفيدة للحياة الاقتصادية للمجتمع. من الواضح أننا في عملية تحرير الطاقات الطبيعية هذه قد قمعنا وسفّهنا الطاقة البشرية أكثر فأكثر. نستطيع أن نرى في قضايا معينة وفي حالات دراماتيكية معينة أن الإنسان يمتلك نوعاً من الطاقة التي هي في الواقع رائعة ومفاجئة، مثل الطاقة التي وجدها الفيزيائيون في الذرة، لكن الطاقة البشرية مقيدة بالكامل تقريباً. لا تجد تعبرا لها. لم تتحرر، وهي مشلولة إلى حد كبير. يبدو لي أن المهمة المستقبلية ليست فقط الفرجة على تحرير الطاقة الفيزيائية، بل أن ننظر في أنفسنا، لنرى أن هكذا مؤسسات تبنى، وهكذا تغييراتٍ تُنجز على الصعيد الشخصي والمؤسساتي، لتجعل تحرير الطاقة البشرية ممكناً وأن تُستعمل في عملية حياة المجتمع.

نحن مضطرون إلى أن نحافظ على نمط إنتاجنا الصناعي رغم أنه يفضي إلى اغتراب الإنسان عن نفسه، كما يفضي إلى كل الآثار الناجمة عن التعاسة النفسية التي كنا نتحدث عنها. لذلك لدينا مشكلة الدمج بين المركزية واللامركزية. لدينا مشكلةٌ نفكر فيها، لنكتشف وسائل تنظيم اجتماعي للعمل، وتنظيم الديمقراطية التي تستطيع دمج وظيفة الآلات الصناعية مع مقدار هائل من المبادرة الفردية، المشاركة، والمسؤولية. هذه مشكلة شبيهة بمشكلة القرن الثامن عشر، حيث واجه الإنسان مشكلة توزيع السلطة. كيف يمكن أن تعمل الدولة الديمقراطية؟ كيف يمكن أن يعمل هذا؟ كانت هذه بادئ الأمر رؤيةً مخططة، تفكيراً علمياً حول إمكانية إقامة أشكال اجتماعيةٍ جديدةٍ.

أعتقد أنه بالإمكان تطوير أنماط العمل، تنظيم الصناعة، حتى أن الولايات المتحدة تشهد بعض البدايات. هناك تجربة التعاونيات في جميع أنحاء العالم.

لقد حاولت قول ما يلي:

إنْ كنا نرى أن هذه مسألة ينبغي حلها، إنْ لم نرغب في خسارة الآلة أو الإنسان، إنْ استخدمنا معرفتنا، اهتمامنا، ذكاءنا لحل هذه المسألة، فليس حلها أصعب من حل بعض مشاكلنا العلمية التي حللناها. لا تكمن المعضلة في أنها مشكلة صعبة الحل، صعبة التحقيق، في أن هناك أشياء متأصلة مستحيلة الحل. المعضلة هي أننا لا نزال مواظبين على استخدام خطة أشياء عمرها قرن ونصف أو قرنان، وأننا بالتأكيد لا ننتبه إلى حقيقة أنه في حين نجحت هذه الخطة في مجالات عديدة، فهي لا تعمل في مجالات إنسانية عديدة وتتراجع فائدتها إلى حد أنها يمكن أن تدمر ما بنيناه حتى الآن.

2. مفهوم الصحة النفسية

1. مفاهيم سائدة حول الصحة النفسية

هناك في الأساس مفهومان للصحة النفسية، المفهوم الموجه ـ مجتمعياً، ومفهوم أود أن أسميه المفهوم الموجه ـ فردياً، أو أن أستعمل كلمة مألوفة وأكثر تقليدية هي: المفهوم الإنساني للصحة النفسية.

مفهوم الصحة النفسية الموجه ـ مجتمعياً يعني أن الإنسان سليم إن كان قادراً على الاضطلاع بالوظائف التي يكلفه بها المجتمع، إن استطاع أن يعمل وفق متطلبات أي مجتمع معطى. سأقدم لكم مثالاً خاصاً. على افتراض أن

لديكم قبيلة بدائية تعتاش على مهاجمة القبائل الأخرى وقتل أفرادها وسلب ما يملكون، وعلى افتراض أن في تلك القبيلة رجلاً واحداً لا يحب القيام بذلك، بعبارة أخرى، تروعه فكرة قتل الناس وسلبهم. قد لا يكون مدركاً لمقته هذا، لأنه في هذا المجتمع الخاص لا مجال للتفكير في أن تكره ما يحبه الجميع. في الواقع، في كل مجتمع من غير المفكر فيه دائماً أن تكره ما يحبه معظم الناس.

ربما ذات صباح، حين تذهب القبيلة على طريق الحرب، لن يكون مدركاً أنه يكره قتل البشر، لكنه سيصاب بنوبة تقيؤ. وبما أنهم على الأرجح ليسوا متقدمين كفاية ليكون لديهم طبيب نفسي، فلن تُشخص حالته على أنها عَرَضٌ أو مرضٌ نفسي المنشأ، لكن من المؤكد أن يقول طبيب القبيلة، أو مهما تكن تسميته، أن الرجل ليس على ما يرام. وحيث الجميع سعداء في ذهابهم لغزو العدو، يبدأ هو بالتقيؤ، الأمر الذي يمنعه من المشاركة في الهجوم. هذا الرجل المريض في هذا المجتمع، عندما يكون في قبيلة فلاحين مسالمة، يكون أحد أفرادها السليمين. وهذا الذي يحب القتل سيكون بالضبط هو المريض في مجتمع فلاحين تعاوني.

إن المفهوم الإنساني للصحة النفسية مختلف كلياً. إنه مفهوم لا تقرر فيه الصحة النفسية بوساطة الوظيفة المناسبة في أي مجتمعٍ معطىً، بل تقررها معايير متأصلة في الإنسان. سوف أتحدث مطولاً لاحقاً عما يعنيه هذا. وإن لم يكن هناك أي صراع بين أهداف المجتمع وأهداف التنمية الكاملة للإنسان، عندئذ سيكون حقاً كلا مفهومي الصحة النفسية متطابقين، ولا فائدة من الفصل بينهما. لكن، طالما كان في التاريخ وبثباتٍ وحتى الآن صراعٌ بين مصالح تطور الفرد وبين مصالح أي مجتمع معطى. بناء عليه فإن كلا مفهومي الصحة النفسية كانا دوماً واضحين ومختلفين. من جهة أخرى، أولئك الذين يمثلون مفهوم الصحة النفسية الموجه ـ مجتمعياً يجعلونه دوماً يبدو وكأنه في الوقت

نفسه مفهوم صحة نفسية موجه ـ فردياً. بعبارة أخرى يدّعون دائماً أن ذلك المفهوم الجيد الذي هو الأفضل بالنسبة لمجتمعهم الخاص هو نفسه الأفضل بالنسبة للإنسان. ويعتقد معظم الناس ذلك.

إن مفهوم الصحة النفسية في صيغة المفهوم الموجه ـ مجتمعياً أو شخصياً يختار دوماً كلماتٍ أكثر تهذيباً نوعاً ما. لا يقال بالضبط إن الرجل السليم هو الذي يفي بوظيفة مجتمع، رغم أن ذلك يقال أحياناً، لكن ما يقال، هو على سبيل المثال، صيغة تكمن فيها الصحة النفسية في مقدرة الإنسان على العمل وتحصيل المتعة. ذلك يبدو حميداً، فمن يستطيع أن ينكر أن العمل والمتعة هما شيئان جيدان للجميع؟ أو يستطيعون أيضاً أن يقولوا أن الصحة النفسية تكمن في المقدرة على إنتاج وإعادة إنتاج عرقهم. في هذا الأخير سيتم التعبير عن المتعة، رئيسياً، بالمقدرة الجنسية للرجال والنساء. إن ما نهمله بسهولة في صياغته بهذه الطريقة هو ما نوع العمل الذي يتحدث عن المرء؟ هل يتحدث المرء عن عمل ممتع، عمل ممل، عمل مجزٍ؟ أي نوع من المتعة يتحدث عنها المرء؟ هل يتحدث عن المتعة التي ينسى فيها المرء نفسه، كما في إدمان الكحول؟ أم عن المتعة التي هي الآن متوفرة غالباً في مجتمعنا الغربي الحديث، متعة إثارة الكارثة؟ الوحشية؟ أو هل يتحدث المرء عن متع البهجة، متع حيوية ومتعة الأشياء، جاذبية العمل، في الشيء الذي يجعل الحياة مشوقةً؟

هذه صيغة للعمل والمتعة ليست مفهومة أبداً. لا معنى لها ما لم نعرّف بالتحديد ما هو نوع العمل وما هو نوع المتعة التي نقصد. ولذلك، مثل معظم تلك المفاهيم المعممة، هو يعمل فقط على إخفاء حقيقة أنه بينما يتحدث المرء عن عمل الإنسان ومتعته إنما يتحدث عن مصلحة المجتمع في امتلاك إنسان يعمل بطريقة معيّنة. غالباً ما يُعبر عن الفكرة نفسها بطريقة أن الصحة

النفسية تعني توافق الفرد مع المجتمع. لكن من جديد لدينا المشكلة ذاتها، المشكلة التي يمكن أن يعبر عنها المرء بسرعة قصوى بطرح سؤال: هل يكون الفرد عاقلاً عندما يتوافق مع مجتمع مجنون؟

هناك مفهوم آخر للصحة النفسية والذي غالباً ما يستخدم في الطب النفسي، وهذا مفهوم غير موجه- مجتمعياً. وهو، على أية حال، ضمني جداً على الأغلب، لكن ليس بالضرورة. يقول هذا المفهوم ببساطة إن الصحة النفسية تكمن في غياب المرض النفسي. بعبارةٍ أخرى، إذا لم يكن هناك أي عُصابٍ، أو مرضٍ نفسيٍ، ولا أعراض، وإذا تحدثنا في مستوى اجتماعيٍ أكثر، لا إدمان كحول، لا قتل، لا يأس أو بمستوى أقل نسبياً، عندئذ نستطيع الحديث عن فرد سليم نسبياً أو مجتمع سليم نسبياً. هذا هو المفهوم كما هو مستخدم على نطاق واسع في الطب عموماً. بعبارة أخرى، إن مفهوم الصحة على نطاق واسع هو بمعنى غياب المرض، وهذا حديث نسبياً ـ أتذكر وأُذكّر من كان بينكم ملمّاً بالأدب الأمريكي، بأعمال د. دون في واشنطن وآخرين ـ ذلك أن ما نحاول أن نكتشفه هو مفهوم الصحة النفسية، أو مفهوم الصحة عموماً، وهو غير معرّف سلبياً بغياب المرض، بل إيجابياً، وبالتحديد بوجود الصحة الجيدة.

2. الصحة النفسية والتفكير التطوري

المفهوم الإنسانوي للصحة النفسية الذي سأناقشه الآن هو تفسير دينامي، وأود أن أقول كلمةً حول النوعية الخاصة للتفسير الدينامي لهذا المفهوم كما عرّفه فرويد أولاً. يجب أن أشدد على أنه مفهوم يقوم على وظيفة تطورية كما نجده عند داروين وفرويد وماركس. بمعنى آخر، تطور الإنسان كما يُرى كتطور

ارتقائي يمكن اقتفاؤه رجعياً كما يمكن التنبؤ به إلى حد ما. على أية حال، المميز عند فرويد وماركس، الممثلان الأعظم للتفكير التطوري في العلوم الاجتماعية، هو أن هذا المفهوم التطوري متصل بمفهوم القيمة. أي إن المراحل الأولى هي قيِّمة أيضاً بدرجة أقل، ولاحقاً، أو، كما تسمى غالباً، المراحل الأعلى تكون قيِّمةً أكثر، وأفضل من وجهة نظر القيمة.

هذا مفهوم معقد جداً لأنه يفضي بنا إلى العقبة التالية، التي سأحاول إيضاحها بالأمثلة. لديك طفلٌ نرجسيٌ تماماً. هل الطفل مريض؟ كلا، لأن نرجسية الطفل هي جزءٌ ضروري من نموه التطوري. في سياق ارتقائه تكون النرجسية في مرحلة مبكرة جزءاً ضرورياً. وبالضبط لأنها ضرورية، هي ليست مَرَضِية. يمكن أن أقدم مثالاً آخر. إذا أحب طفل صغيرٌ في الثالثة أو الرابعة أن يلعب بغائطه، فهذا ليس سلوكاً مرضياً. لكن إذا أحب كراشد بعد حوالي عشرين عاماً المتعة نفسها، فإن ذلك يكون العرض الأكثر شؤماً للمرض النفسي.

بقدر ما تكون ظاهرة معينة ضرورية في مرحلة من مراحل الارتقاء الإنساني، تكف عن كونها مَرَضِيَّةً. من ناحية أخرى، عندما تستمر ما بعد مراحل الضرورة التطورية، عندئذ تصبح مَرَضِيَّةً. وهذا بالضبط ما يصفه فرويد، على سبيل المثال، بكونه "نكوصاً" أو "عقدة " **fixatio** وتجدون الفكرة ذاتها في تفكير ماركس التطوري. فالعبودية، على سبيل المثال، ليست بحد ذاتها شراً أخلاقياً ما دام تطور المجتمع يجعل العبودية ضرورةً. ويصح ذلك على الملكية، كما يصح على الاغتراب، وهلم جراً. من جهة أخرى، عندما توجد العبودية في حالة لا تكون فيها ضروريةً لأن الظروف العامة للمجتمع تسمح بتجاوزها، عندئذ تصبح ظاهرةً مَرَضِيَّةً.

هنا يكمن حقاً توضيح عبارة شهيرة لهيغل، حملت الفكرة نفسها ويقوم عليها كل هذا التفكير، وغالباً ما أسيء اقتباس هذه العبارة. يقول هيغل: "كل

ما هو حقيقي هو عقلاني." وغالباً ما أسيء اقتباس هذه العبارة بالقول إن هيغل كان رجعياً لأنه قَبِلَ كل شيءٍ موجودٍ؛ حتى الأشياء الأسوأ كانت عقلانيةً، شرط أن تكون موجودة. لكن ما قصده هيغل في نظامه الخاص بكلمة "حقيقي كان "حقيقياً بقدر ما هو ضروري". بعبارة أخرى، إن ما هو ضروري في عملية الارتقاء ليس مَرَضياً على الإطلاق، لكنه يصبح مَرَضياً عندما يوجد ما بعد الضرورة التطورية. من الواضح تماماً أنه من أجل أن تمتلك مفهوماً كهذا، تحتاج إلى مفهومٍ واضحٍ للارتقاء، بمعنى آخر، أطوار الارتقاء التي ينبغي أن يمر بها الفرد، أو البشرية بشكل عام. ومن الواضح أنه لدى فرويد، إن قرأتموه، مفهومٌ واضحٌ جداً عن أطوار الارتقاء. وهو موجودٌ لدى هيغل ولدى ماركس إلى حدٍ ما أيضاً.

يُعَرَّفُ المفهوم الفرويدي وإلى حد كبير الصحة النفسية بطريقتين: يقول في الأولى: تتحقق الصحة النفسية إذا جرى التغلب على عقدة أوديب ـ وهذا يعني، عندما يجري تجاوز العقدة الأصلية، عقدة غشيان المحارم نحو الأم والعدوانية المترتبة عليها نحو الأب؛ وثانياً، إذا كانت اللبيدو (الرغبة الجنسية) قد تطورت خلال المراحل ما قبل التناسلية ووصلت مرحلة التناسل. هذا مفهوم تطوري واضح يعتمد على فكرة أن التطور الإنساني يبدأ مع عقدة أوديب، وأنه من الضروري أن يمر في المراحل ما قبل التناسلية عبر هذا التطور، وأن الشخص السليم نفسياً يمكن تعريفه كشخصٍ أنهى هذه العملية برضىً، إنه الشخص الذي تجاوز مراحل الارتقاء برضىً.

3. مفهومي الخاص عن الصحة النفسية

أود التحدث الآن عن مفاهيمي الخاصة، التي تقوم على فرويد لكنها، من جهة أخرى، تشدد أكثر قليلاً على أشياء معينة وبطريقة مختلفةٍ قليلاً عن فرويد، وإن يكن ليس بطريقة جوهرية حقاً. أود أن أتحدث عن الصحة النفسية، هنا، في ضوء التغلب على النرجسية، أو بكلام أكثر إيجابية، في ضوء الإنجاز الناجم عن الحب والموضوعية، أي التغلب على الاغتراب (الذي هو مفهوم هيغلي ـ ماركسي وليس كميّةً وجدت عند فرويد) والشعور الناجم عن الهوية والاستقلالية؛ التغلب على العدوانية والقدرة الناتجة من أجل حياة آمنة، وفي النهاية، تحقيق الإنتاجية التي تعي التغلب على أطوار قديمة من أكل لحوم البشر والاتكالية.

عندما أفكر في الصحة النفسية للفرد أفكر بشكل رئيسي في الصحة النفسية للمجتمع. فقد تعلمت عندما كنت طفلا في المدرسة، وربما تعلمتم ذلك أيضاً، المثل اللاتيني الشهير، "**Mens sana in corpore sano,**" العقل السليم في الجسم السليم. هذا المثل في أفضل حالاته نصف حقيقةٍ. فهناك الكثير من العقول السليمة في أجسام ليست سليمة. لكنني أعتقد أنه يمكن للمرء أن يقول المثل بدقةٍ أكبر، "**Mens sana in corpore sano,**" أي إن العقل السليم ـ مع الاستثناء أيضاً ـ يمكن أن يوجد في المجتمعات السليمة، وبناء عليه إن مشكلة الصحة النفسية للفرد والصحة النفسية للمجتمع لا يمكن فصلهما ببساطةٍ بالنسبة للإنسان.

أ ـ التغلب على النرجسية

اسمحوا لي في البدء أن أتحدث عن التغلب على النرجسية. أعرف أن

غالبيتكم تعرف مفهوم فرويد عن النرجسية، لذلك يمكن أن أكتفي باستخدام أمثلةٍ قليلةٍ من أجل الذين قد لا يعرفون هذا المفهوم جيداً. أود أن أبدأ بالقول: إني أومن أنه، وربما كان أحد أعظم اكتشافات فرويد، بالضبط، اكتشاف مفهوم النرجسية، وربما لا توجد كينونة مهمة وجوهرية في إنتاج المرض النفسي أكثر من النرجسية. وأود أن أقول إنه إن أُجبرتُ على تعريف الصحة النفسية في جملة واحدة، فسوف أقول إن الصحة النفسية تكمن في الحد الأدنى من النرجسية. لكنني سأحاول أن أتحدث عنها الآن بطريقة ملموسة قليلاً.

يعني فرويد بالنرجسية موقفاً نفسياً يكون فيه الذاتي**subjective**، مشاعري الخاصة، احتياجاتي الجسدية، احتياجاتي الأخرى حقيقية أكثر بكثير من الموضوعي **objective**، أكثر من الخارجي. المثال الأوضح عن ذلك، طبعاً، يوجد عند الطفل، خصوصاً الطفل الرضيع والشخص الذهاني **psychotic**. عند الطفل الرضيع لا وجود لواقع سوى الواقع الداخلي لاحتياجاته. حتى أن العالم الخارجي غير موجود إلى حد ما، في ضوء تصوره. والأمر نفسه يصح على الشخص الذهاني. فالذهاني ـ إن أردنا أن نعرّفه تعريفاً عاماً ـ هو بالضبط النرجسية التامة مع الغياب الكامل تقريباً للارتباط بالعالم، الموضوعي، كما هو حقيقة.

ما بين الطفل والذهاني نوجد نحن، من نُسمى أناساً أسوياء، وكما لاحظ فرويد، تلعب النرجسية دوراً مهماً فينا جميعاً، إلى هذا الحد أو ذاك. اسمحوا لي أن أقدم لكم مثالاً: رجلٌ يقع في حب امرأةٍ وهي غير مهتمةٍ به على الإطلاق. هو، إن كان نرجسياً جداً، لن يكون قادراً على إدراك عدم اهتمامها. لأن منطقه يقول، وهو غالباً سيقول مثله: "كيف يمكن ألا تحبني وأنا أحبها إلى هذه الدرجة؟" الحقيقة الوحيدة بالنسبة له هي حبه الخاص. وهناك شخصٌ قد تكون لديه مشاعر مختلفة، ورد فعلٍ مختلف، ليسا جزءاً من الواقع

بالنسبة له.

تعرفون قصة الكاتب الذي يلتقي صديقاً ويحدثه عن كتابه، أقصد كتاب المؤلف، وبعد ربع ساعة من الحديث يقول الكاتب: حسنٌ، لقد تحدثت كثيراً عن نفسي، دعنا نتحدث عنك أنت الآن: "كيف وجدت كتابيَ الأخير؟" حسنً، في هذه القصة تجدون النرجسية نفسها، ما عدا أنها مألوفةٌ جداً لديكم. هذه النرجسية ليست مشؤومةً وليست مرضيةً مثل نرجسية المثالين السابقين.

في الواقع، إن الشخص النرجسي غير قادر بالتأكيد على تصور العالم العاطفي **emotionally** بواقعيته هناك. يتصوره ذهنياً **intellectually** . وإن لم يتصوره كذلك فلن يكون عاقلاً. لكنه لا يتصوره عاطفياً لأنه غالباً ما يحدث تشوشٌ، أريد أن أقول إن في النرجسية، بالمعنى الفرويدي وبالمعنى الذي أستخدمه هنا، شيئاً مختلفاً تماما عن الزهو والإفراط في التحدث عن النفس **egotism**. قد يكون الشخص شديد الغرور ـ يمكن أن تقولوا إن ذلك يتضمن دائماً أيضاً مقداراً معيناً من النرجسية، لكن ليس بالضرورة أن يكون أكثر من الشخص العادي ـ لكنه مغرورٌ بمعنى أنه شخصٌ غير محبٍ. وهو غير مهتم حقيقةً بالعالم خارج ذاته، إضافة إلى أنه يريد كل شيء لنفسه. لكن الشخص المغرور جداً قد يملك مفهوماً جيداً عن العالم الخارجي. الشخص المزهو **vain** هو عادةً، بوجود نوع معين من الزهو في الحد الأدنى، ليس شخصاً نرجسياً على نحو خاص. إنه عادة شخص عديم الثقة **insecure** يحتاج للمساندة **confirmation** طوال الوقت. ولهذا يسألك باستمرار إن كنت تحبه، وإن كان ذكياً ومتدرباً على التحليل النفسي لن يسألك ذلك بشكل مباشر، بل سيطرح أسئلته بطريقةٍ مواربةٍ قليلاً. لكن في الواقع ما يقلقه في المقام الأول هو أن يكون قلقاً بخصوص إحساسه الخاص بعدم الأمان. لكن ليس من الضروري أن يكون ذلك نرجسياً. الشخص النرجسي حقاً لا يهتم برأيك فيه، إذْ لا شك في أن رأيه في نفسه حقيقيٌ، وأن كل كلمةٍ يقولها هي رائعة. وعندما تقابلون شخصاً

نرجسياً، يدخل إلى المكان ويقول: "صباح الخير"، فهو يشعر عندئذ أن: "أليس هذا رائعاً". إنه موجود هناك ويقول صباح الخير. إنه شيء جميل منه أن يفعل ذلك.

يترتّبُ على النرجسية تشوّهٌ في الموضوعية والحكم لأنه بالنسبة للنرجسي "كل ما يخصني رائع، وكل ما لا يخصني سيء." والنتيجة الثانية هي فقدان الحب، لأنه من الواضح أنني أنا لا أحب أحداً خارجي ما دمت مهتماً فقط بنفسي. وقد قدم فرويد ملاحظةً بالغة الأهمية هنا، وهي أنه إلى أي حد تبدو العلاقات شبيهةً بالحب، تحديداً العلاقات مع الأطفال، وبين الناس الذين يدعون أنهم في حالة حب أحدهم مع الآخر؟ في الواقع هذا النوع من العلاقات غالباً ما يكون نرجسياً فحسب. بعبارةٍ أخرى، في حب الأم لأطفالها، هي فعلاً تحب نفسها لأنهم أطفالها، والأمر يصح عندما تحب زوجها وتكون على وفاقٍ معه. لا أريد أن أقول إن الأمر هو هكذا بالضرورة، لكن في الواقع هذه هي الحال غالباً، ولذلك غالباً ما يختبئ الطبع النرجسي لهؤلاء الأشخاص وراء المظاهر، مظاهر موقف الحُبِ تجاه شخصٍ آخر.

تلاحظون على الشخص نتيجة أخرى عندما تكون نرجسيته محبطة. عندئذ يكون لديكم ردتا فعل: إحداهما قلق الكآبة والغيظ. هذا يتوقف على عوامل عديدة. إنها مشكلة طبنفسية **psychiatrically** مهمة جداً للدراسة، لنعرف إلى أي حد تكون الكآبات الذهانية**psychotic depressions** نتيجة جراح شديدة في النرجسية التي يتحدث فرويد عن حِدادها كجزءٍ من كآبة، ليست حداداً على صورة الأنا النرجسسية التي جرى تدميرها أكثر منها حِداداً على شخص آخر جرى دمجه. فعندما تؤذي مشاعر الشخص النرجسي، تواجه قسطاً كبيراً من السخط. الآن، سواء كان ذلك السخط واعياً أم لا، فهو يتوقف بشكل رئيسي على الموقع الاجتماعي. إن كان النرجسي في موقع سلطة، عندئذ من

الأرجح أن يكون سخطه واعياً تماماً. وإن كنت أعلى منه سلطة، فلن يجرؤ على أن يمارس سخطاً واعياً، وستجد أمامك شخصاً محبطاً. لكن، ربما، ذات مرة، إن تغيرت الحالة، فسوف تجد سخطاً بدلاً من الإحباط.

التغلب على النرجسية كهدف في الحياة، يعبر عنه في الظواهر التي تبدو مختلفةً تماماً فيما بينها، أقصد في الأديان الكبيرة في الشرق والغرب والعلوم الحديثة. إن هدف الإنسان هو أن يتغلب على نرجسيته، أن يكون قادراً على الحب، أن يكون قادراً على تجاوز هذه العبادة لأناه، وهلم جرا. وهذه هي بالضبط وظيفة العلوم الحديثة، لأن العلوم الحديثة، بمعزل عن نتائجها، كموقف إنساني هو موقف نفسي من قبول الواقع كما هو، وليس كما نتمناه أن يكون.

تُعقدُ آمالٌ كبيرةٌ على تطور العلوم الحديثة، التي ستقود أيضاً إلى موقف من الموضوعة والسبب **reason**، الذي هو جوهر التغلب على النرجسية. من المهم جداً، في الواقع، أن أكثر العلماء البارزين اليوم، وهم برأيي الفيزيائيين النظريين، موجودون بين الأفراد الأكثر سلامة عقلية الموجودين في العالم، مع بعض الاستثناءات البارزة التي لن أذكرها. وبالنسبة لي، هذه السلامة العقلية اليوم يجري التعبير عنها إلى حد كبير في شيء واحد، وهو القدرة على إدراك أن سباق السلاح النووي يقود إلى كارثةٍ، وهو حماقة بالمطلق. وربما ليس هناك أحد في العالم، إلا مجموعة محترفة قد رأت الأمر بالوضوح الذي رآه فيه الفيزيائيون. لسوء الحظ إن حرفتنا ليست بالضبط في المرتبة الأولى من نفاذ البصيرة رغم أنه قد يقول المرء أنها ينبغي أن تكون كذلك.

لأننا لسنا مهتمين هنا بالدرجة الأولى بمشاكل الأفراد، بل بالمشاكل الاجتماعية، فيجب يجب أن أضيف عنصراً مهما جداً، وهو تغير النرجسية من نرجسية فردية إلى نرجسية جماعة. سوف تجد أن الفرد النرجسي هو منطوٍ

wrapped up كلياً على نفسه. بعدئذ تجد أحياناً عائلة نرجسية. أي بعبارة أخرى عائلة مجنونة ـ أتذكر حالة واحدة كانت فيها الأم والابنة والابن ـ وقد تخلصوا من الزوج ـ كانوا مقتنعين أنهم الناس الأكثر احتراماً في العالم. وكل شخصٍ آخر هو قذرٌ، عاجزٌ عن الطبخ، أو فعل أي شيءٍ. كانوا يحسبون أنهم الأكثر أخلاقاً واحتراماً، وكانوا يحملون كرهاً هائلاً واحتقاراً لأي شخصٍ آخر.

أي شخص يرى ذلك سيعتقد أن هناك أمراً غريباً في نرجسية هذه العائلة. لكن ما لا يفترض أن يكون غريباً هو عندما تجد الظاهرة نفسها مرجعها ليس في العائلة بل في القومية. الموقف النفسي ذاته، بأن قوميتي هي الأفضل، الأكثر روعةً ـ حالة التفضيل هذه ـ هذا الموقف أو ذاك الآخر، الذي سيبدو ثائراً أو مجنوناً كلياً، والذي يُرجع إلى الفرد أو العائلة، سيبدو جديراً بالثناء، أخلاقياً وجيداً عندما تكون مرجعيته، بالنسبة لتلك القضية، مجموعة قومية كاملة، أو دين، بالنسبة لتلك القضية.

لا تختلف الأمور نفسياً **psychologically** كثيراً فيما يتعلق بنرجسية مجموعة ونرجسية فرد. بهذا النقل من نرجسية فرد إلى نرجسية مجموعة، أنتجت الأخيرة ظاهرة الكره الديني والقومي، وهي نرجسية ليس من الضروري فيها أن تتغير أشياءٌ في طبيعة الظاهرة. لكن هناك أمراً واحداً مهم. فبالنسبة لفقير بائس لا يملك شيئاً، لا مالاً، ولا ثقافةً، من الصعب جداً أن يدعم نرجسيته الفردية، إلا إذا كان حقاً مجنونا تماماً. وهكذا بالنسبة له، الانتقال من نرجسية الفرد إلى نرجسية القومية يسمح له بالاحتفاظ بالنرجسية ذاتها بدون أن يكون مجنوناً، لأن هذه النرجسية التي تتلقى الدعم من الجميع أيضاً، تتلقى الدعم من قبل القادة، من الكتب المدرسية، وكل شيء يسمح له أن يدعي أن قوميته هي الأكثر روعةً، لها تقاليد ومستقبل وعدالة وأخلاق، بينما كل قومية أخرى ـ خصوصاً عندما توجد صعوباتٌ سياسيةٌ ـ هي قومية أناسٍ لا

قيمة لهم، مجرمون لا أخلاقيون، وهلم جرا.

كما شددت مسبقاً: حالما ينجح شخص في نقل نرجسيته الفردية إلى نرجسية مجموعة، يستطيع هذا الشخص الاحتفاظ بنرجسيته دون أن يكون مجنوناً، لأنها نرجسية يدعمها الآخرون أيضاً. إنه جنونٌ عامٌ، نتائجه على أية حال، هي نفس نتائج النرجسية الفردية التي وصفتها من قبل. ويمكن أن تلاحظوا، مثلاً، في بعض البلدان حيث تتوفر المعلومات، أن الطبقات الأقل تعليماً والأفقر تكون عادةً الأكثر نرجسيةً والأكثر قوميةً. وهذا يصح بالتأكيد على الولايات المتحدة، لأن الكثير من الدراسات قد أظهرت ذلك. لماذا؟ لأن هناك بالضبط إلى جانب فقر الحياة، الفقر المادي والعاطفي، فإلى جانب فقر الحياة المدقع لا يوجد ما يمكن للشخص أن يفخر به إلا مجموعته القومية. ولا وجود لشعور بالكبرياء ما وراء النرجسة البدائية التي يمده بها شعورٌ بإنجاز شيء ما.

أود أن أشدد على نقطة واحدة كهامش. قد يذكر الكثير منكم ما قاله فرويد مرةً، بأن كوبرنيكوس وداروين وهو قد جَرَّحوا نرجسية الجنس البشري في العمق، لأنهم برهنوا أن الإنسان ليس على الإطلاق محور الكون، أنه ليس خلقاً استثنائياً من خلق الله، وأنه حتى وعيه كان نسبيَ الأهميةِ إلى حدٍ كبيرٍ. ربما توقع المرء، من زاوية تاريخية، أنه بناء على ذلك سنلاحظ تناقصاً كبيراً في النرجسية في القرنين أو الثلاثة قرون الأخيرة. لكن إن كنتم ترون تفشي القومية الموجودة اليوم، والتي لا تمنع الناس من العزف على الأداة الأكثر فتكاً وجنوناً، أي السلاح النووي، الذي، وبترجيح معين، سيقود إلى دمار العرق البشري، عندئذٍ بالتأكيد يجب أن تعترفوا، كما أعتقد، أن هذه النرجسية القومية لا تزال تحتفظ بدرجة من علم الأمراض والجنون الذي لا يرقى إلى مستوى التوقعات بتناقص النرجسية في سياق العملية التاريخية. أعتقد أن بإمكاننا القول إنه بينما يذكر

فرويد كل هذه العوامل على أنها قد أحدثت جرحاً بليغاً في النرجسية البشرية، فهي في الواقع لم تدمر هذه النرجسية ولم تتغلب عليها. يبدو واضحاً اليوم أننا نجد هذه النرجسية موجهة مباشرة صوب قومية حكومة كبيرة وما شابه، لكنها موجهة في المقام الأول صوب التقنيات.

على العكس تماماً، وللمفارقة، كما يبدو، يبدو ومن الناحية النفسية أيضاً أن الإنسان اليوم فخور جداً بالسلاح الذري، بأن ذلك ما استطاع أن ينتجه، أن هذه المقدرة على تدمير العالم قد أصبحت هدفاً لتبئيرٍ نرجسي هائل. أو بعبارة أخرى، أن الحد من النرجسيةِ من قبل العلومِ لم يفضِ حقاً إلى الحد من النرجسية، لكنه أفضى إلى نفس النرجسية التي يجري تطبيقها على نتائج العلم في شكلها التقني.

إذا سألنا عن مسألة الصحة النفسية، فالسؤال هو، كيف يمكن التغلب على النرجسية؟ هذه مسألة انشغل بها قادة البشرية الروحيين لعدة آلافٍ من السنين. لن أحاول أن أقدم برنامجاً أو طريقةً للتغلب على النرجسية. أود أن أعطي، من جهة أخرى، رأياً نظرياً في مسألة واحدة. قد تميزون بين أشكال نرجسيةٍ خبيثةٍ وحميدةٍ.

أقصد بالنرجسية الخبيثة تلك التي تجدونها حقاً في الذهاني أو الشخص شديد المرض، والتي تُوَّجَهُ حقاً نحو شخصه ذاته. مظهري، جسدي، أفكاري، مشاعري، شهيتي أو مهما تكن، هي فقط الشيء الحقيقي، الشيء الوحيد المهم في العالم. هذه نرجسيةٌ خبيثةٌ لأنها تفصلني عن العقل، عن الحب، عن رفيقي الإنسان، عن كل شيء يجعل الحياة مثيرة للاهتمام.

الشكل الحميد من النرجسية هو الشكل الذي تكون فيه النرجسية غير موجهة مباشرة نحو منطقة معينة ـ نحو جسدي، أفكاري، إنها النرجسية الموجّهة نحو شيء أنا أنجزه، نحو إنجازٍ ما، نحو إنجازِ علمي أو اقتصادي أو أي

إنجازٍ آخر. وهذا يعني، لديَّ بعضٌ من هذه المودة النرجسية، وإن أردتم، ليس تجاه شخصي أنا، بل نحو شيءٍ موضوعيٍ أنا صنعته. هذه تبقى نرجسية، لكنها نرجسية حميدة لأنه بصنع شيءٍ ما، في الوقت نفسه ـ وهذه عملية جدلية ـ أنا أيضاً أتغلب على بعض نرجسيتي. أنا مجبر على ربط نفسي إلى العالم من خلال فعل إنتاجٍ أو صنع شيء ما. عندئذ، لن تفضي النرجسية حقاً إلى نزاعٍ فردي سافرٍ بين الناس، بل ستفضي إلى منافسة حول تقديم الإنجاز لأفضل.

أنا لا أقول إن النرجسية الحميدة هي المثل الأعلى، أو نهاية التنمية البشرية، لكن أود أن أقول إنها ستكون الخطوة التالية من التغلب على النرجسية الشخصية والمرضية البحتة التي نصادفها. وأود أن أقول إن هناك طريقة أخرى لذلك، وهي عندما يصبح الجنس البشري، لا قومية معينة، هو موضوع النرجسية. إذا أمكن أن يبدأ الناس يفخرون بالجنس البشري بدلاً من فخرهم بجزء من الجنس البشري. وغريبٌ جداً كيف يشعر قليلٌ من الناسِ، على الرغم من الأمم المتحدة وعلى الرغم من كل التقدم الذي أنجزناه في طرق عديدة، أن لديهم تجربةً حقيقيةً من الفخر في الجنس البشري. لو كان لدى الناس الرابط النرجسي مع الإنسانية كما هو رابطهم مع أطفالهم، لما كنا نملك أسلحة نووية اليوم.

هذا كله ممكن فقط عندما يكون هناك اقتصاد هائل وتنمية اجتماعية في كل أمةٍ من أمم العالم. لا مجال لأن أكون فخوراً بإنجاز إذا لم أستطع أن أنجز أي شيء لأني فقيرٌ جداً، بائس جداً، أو عندما يكون تفكيري مشلولاً إما من قبل زعامة قبلية أو من قبل البيروقراطية. هذه الطريقة من التغلب على النرجسية يمكن فقط أن تحدث، ليس فقط بقبول أفكار معينة، بل بفعل تغيير جوهري في حياة كل أمم الجنس البشري التي تسمح لكل إنسان أن يكون فخوراً بما ينجزه، ولكل أمة أن تفخر بما تنجزه، وليس بوسائل التدمير.

ب ـ التغلب على الاغتراب

النقطة الثانية التي أود التحدث عنها هي التغلب على الاغتراب. لقد أصبح مفهوم الاغتراب شائعاً نوعاً ما في السنوات الأخيرة. واسمحوا لي أن أوجز تعريف مفهوم الاغتراب ببعض الكلمات.

إن هيغل هو حقاً أول من استخدم هذا المفهوم بطريقة منهجية، رغم أنه لم يكن السبّاق إليه إن أردنا الدقة التاريخية. ما قصده هيغل بمفهوم الاغتراب هو حقيقة أني لا أقدم نفسي كموضوعٍ لفعلي الشخصي، كتفكيرٍ، كشعورٍ، كشخصٍ محبٍ، لكني أقدم نفسي وقدراتي في الشيء الذي أنتجه. بعبارةٍ أخرى، أشعر أن لا قيمة لنفسي، لكني أقيّم نفسي فقط في الشيء الموجود هناك الذي صنعته أنا، وأنا على تواصل مع نفسي وقدراتي الخاصة في كوني على تواصل مع الشيء الذي صنعته. هذا ما يسمى في العهد القديم بعبادة الأصنام، أي إن الإنسان يعبد ما تصنع يداه بدلاً من أن يلاقي نفسه باعتبارها الخالق.

طوّر فيورباخ[3] مفهوم الاغتراب فيما يتعلق بالدين، بقوله إننا بقدر ما نُغني الله بقدر ما نُفقر أنفسنا. وعبَّر ماركس عنه بطريقة أوفى، وأقتبس من ماركس عبارة يقول فيها: " بلورة النشاط الاجتماعي، هذا الدمج لما نصنعه نحن مع قوةٍ موضوعيةٍ أعلى منا، خروجنا من سيطرتنا، تزييف توقعاتنا، إبطال حساباتنا، هو واحدٌ من العوامل الرئيسية في التطور التاريخي حتى الآن. "[كارل ماركس:MEGA I، 5 ، ص 22 . المخطوطات الفلسفية الاقتصادية، 1844 MEGA I ، 3، ص130]. يقول ماركس: "بقدر ما تكون قليل الشأن يقلّ تعبيرك عن حياتك ويكثر ما لديك. بقدر ما يكون تغرّب حياتك أكبر، بقدر ما يتعاظم ما تدخره من كينونتك المتغربة." إن إفقار الإنسان من أجل إغناء

---

[3] - فيلسوف ألماني (1804-1872)، درس هيغل لكن مثاليته لم تعجبه. هجر مثالية هيغل إلى المادية الطبيعية. وفي كتاباته عن الموت والخلود، هاجم الخلود الشخصي.(المترجم)

الشيء الذي يُصنع، هو أساس الاغتراب.

من الواضح أن الإنسان المتغرب خائف، يعتمد على الشيء ـ الأشياء، الأجهزة، السلع، البيروقراطيات، الدولة، القادة والزعماء القبليين ـ هناك الكثير، أشكال كثيرة، لكنها جميعاً لها الوظيفة ذاتها في منح الإنسان معنىً كاملاً لهويته. لأنه على تواصل مع نفسه فقط عبر الاستسلام لقوةٍ ما أكبر، أو شخصيةٍ عظيمةٍ، أو مؤسسة كبيرة تمنحه الوهم بأنه على تواصلٍ مع مقدراته الشخصية.

ليست مشكلة إنسان ـ التنظيم العصري هي الاغتراب فقط، رغم أنه ربما ليس في التاريخ فترة بلغ فيها الاغتراب درجة كالتي بلغها اليوم في المجتمع الغربي. لكني أود أن أضع هامشاً هنا يشير إلى الفلاح ـ خصوصاً، كما أعتقد، في أمريكا اللاتينية؛ على الأقل هذا ما لاحظته في المكسيك، أن التسليم للقدر ـ قد أصبح أحد أشكال الاغتراب. ويُعَبَّرُ عنه في اليأس الذي يسلّم فيه المرء نفسه إلى القدر ـ بالشعور أن ليس بوسعه أن يفعل شيئاً حيال الحياة، بأن الحياة يجب أن تستمر، يجب أن تمضي كما هي، وأن المشكلة الكبيرة هي القدر أو الضرورة، إن أردتم. وأنكم يجب أن تقبلوا هذا، وعندما تقبلونه طواعية، فأنتم بطريقة ما متحدون مع القوة الأعظم الموجودة. ذلك هو القدر. إن الفقدان الجبري للأمل هو أحد أعراض فقدان الصحة النفسية لدى الفلاحين في أمريكا اللاتينية. يجد المرء هناك شكلاً غامضاً من الاغتراب أصبح فيه القَدَرُ والضرورة المزعومة الآلهة الأعظم.

إن تغلب الناس على الاغتراب هو بوضوح القاعدة الأساسية للاستقلال، من أجل أي نوع من الديمقراطية غير المنقوصة ـ وهذه أكثر من مجرد وضع ورقة اقتراع داخل صندوق. لكن هذا يتطلب من جديد تغييراتٍ اجتماعيةٍ هامةٍ، تغييرات لا يكون الفرد فيها خاضعاً لزعماء قبائل أو بيروقراطية، تغييرات يكون

له فيها دور، دور فعال ومسؤول في تشكيل حياة اجتماعية. ليست المسألة بالضبط مسألة ثروة. وليست بالضبط مسألة ضمير. إنها مسألة كونك جزءاً فاعلاً، وذلك ممكنٌ فقط في شروطٍ معينةٍ، أعتقد أن أحدها درجة مثالية من اللامركزية.

ت ـ التغلب على الرغبة في مجامعة الجثث

إن المفهوم الثالث الذي أود التحدث عنه كجزء من الصحة النفسية هو التغلب على العدوانية. أود أن أشير إلى تلك العدوانية التي هي عامل مَرَضي، عدوانية ليست مجرد رد فعل على اعتداءات على حياتي، وفي ذلك المعنى تقف في خدمة الحياة وهي عموماً مقبولة.

أنا أميِّز بين نوعين مختلفين من العدوانية. أود أولاً أن أسمي العدوانية "التفاعلية". عدوانيةٌ هي رد فعلٍ على القلق. فالشخص الخائف هو عدواني شرط أن يكون خائفاً عديم الحيلة، وعليه أن يكبت ويقمع عدوانيته. لكن عموماً، عندما تسألون ما هو المصدر الرئيسي للعدوانية في العالم، فالجواب هو أنه ليس الطبيعة الشريرة المزعومة في الإنسان التي أصبحت من جديد عصريةً جداً اليوم. الحقيقة هي أن معظم الناس خائفون. وأود أن أقول إن الظاهرة الأكثر غرابةً ومفارقةً هي أن القرون الأربعة الأخيرة، حتى نهاية العصور الوسطى، هي قرون الخوف. لم يكن هناك أبداً هذا القدر من الأمان في العالم كما هو اليوم. ولم يكن هناك هذا القدر من عدم الأمان كما هو اليوم. عدم أمان فرديٍ وعاطفيٍ، لكنه حقيقيٌ جداً أيضاً، لأن الإنسان لم يعش أبداً لسنواتٍ في الخطر لحظةً بلحظةٍ طوال حياته وأنه قد يُدمَّر في أية لحظةٍ، الأمر الذي قد يستطيع أو لا يستطيع أن يتوقعه.

هذا القلق، الذي بدأ في الواقع مع نهاية العصور الوسطى، والذي وجد في شكل أو آخر خلال القرون الأخيرة، أعتقد أنه قد بلغ اليوم ذروةً يصح معها أنْ يسمي أناس مثل أودن[4] وآخرين عصرنا "عصر القلق". لن أتحدث حول هذا القلق الآن، بل عن حقيقة أن القلق ينتج العدوانية، وأن معظم العدوانية التي تجدونها لدى الأفراد هي عدوانية الإنسان الخائف. أعتقد أننا نعيش في عالم بشر خائفين. وأولئك الذين يلوحون بالقنبلة بالتأكيد ليسوا أقل خوفاً من أولئك الخائفين منها. الإنسان، وخائفٌ اليوم وعليه أن يتعامل مع حقيقة الاغتراب ذاتها. وهذا ينبغي أن يتعامل مع نفس حقيقة انعدام التماسك الاجتماعي، مع حقيقة أن تذرير البشر، وحقيقة أن كل شخص ضجر في أعماقه من حياة لا معنى كبيراً لها.

هناك نوع آخر من العدوانية مختلف تماماً، أود أن أسميه عدوانية "مجامعة الموتى". العدوانية "الخبيثة". أود أن أقرأ لكم تعريفاً له يعبر عنه ميغل أونامونو[5] بطريقة جميلة في كلمة ألقاها ميلان آستري في جامعة سلمنقة في ردٍ على كلمة الجنرال فرانكو، كان لدى الجنرال ميلان شعار تجدونه في العديد من الشعارات الفاشية الواعية والضمنية، وفي الكثير من الشعارات اليوم غير الواعية وغير الضمنية، تحديداً شعار "ليحيَ الموت". بعد كلمته وقف

---

[4] - شاعر إنكليزي أمريكي، ولد في نيويورك في إنكلترا واكتسب الجنسية الأمريكية في سنة 1946. يعتبره الكثيرون من أعظم أدباء اللغة الإنكليزية في القرن العشرين. تُقدَّر أعماله على إنجازاتها الأسلوبية والفنية ومعالجتها للقضايا الأخلاقية والسياسية وعلى تنوعها من حيث النبرة والشكل والمضمون، المواضيع الرئيسية في شعره هي الحب والسياسة والمواطنة والدين والأخلاق والعلاقة بين الكائن البشري الفريد وبين الطبيعة المجردة من الاسم والشخصية. وقد وصفه يوسف برودسكي بأنه «أعظم عقول القرن العشرين".(المترجم)

[5] - مفكر و فيلسوف وشاعر وكاتب روائي ومسرحي. يعد شيخاً لذلك الجيل المتألق في سماء الآداب الإنسانية والمعروف باسم "جيل 98 " كما يعد من أكبر و أبرز المفكرين الإسبانيين في القرن العشرين، وأصغر شاب شغل منصب رئيس جامعة سلمنقة عام 1900. م

ميغل أونامونو وقال: "الآن للتو سمعت صرخة جماع الموتى والهراء، "ليحيَ الموت". أريد أن ألفت انتباهكم إلى كلمة "مجامعة الموتى". تعرفون أن مجامعة الموتى هي انحراف يشير إلى رغبة رجل في مجامعة جثة امرأة. حسن، هذا أمرٌ نادرٌ، لكنه موجود. يستخدمه أونامونو هنا بمعنى أوسع، ويسميه حب الموت، الانجذاب إلى الموت.

تابع أونامونو كلامه: "أنا الذي أمضيت حياتي أصوغ المفارقات التي أثارت غضب الآخرين غير المفهوم، يجب أن أخبركم من خبرة مسؤولة أني أجد هذا التناقض غير المألوف بغيضاً. الجنرال ميلان أعرج. لنقل ذلك بصوتٍ واضحٍ تماماً. إنه غير صالحٍ للحربِ، وكذلك كان سيرفانتس[6]. لسوء الحظ هناك الكثير ممن يعرجون في أسبانيا لديهم آراء مماثلةً. وسرعان ما سيكون هناك المزيد منهم إن لم يساعدنا الله. يؤلمني أن أفكر أن الجنرال ميلان سيملي علينا أنماط علم نفس الغوغاء. الأعرج الذي يفتقد العظمة الروحية لسرفانتس يريد أن يطلق نذر الشؤم متسبباً بتشويه ما حوله. هذا مَعْبَدُ فِكرٍ، جامعةٍ، وأنا كاهنها الأكبر. وأنت من يدنس دائرتها الانتخابية المقدسة. ستربح لأنك تملك الكثير من القوات. لكنك لن تقنع أحداً. لأنه من أجل أن تقنع تحتاج أن تحث، ومن أجل أن تحث ستحتاج ما تفتقده، العقل والحق في الصراع. وأنا أعتبر أنه من العقم بمكانٍ أن نجهدك بالتفكير في أسبانيا." (مقتبسة من إتش. توماس، 1961، الصفحة 354).

رأى أونامونو بوضوح جوهر هذا الموقف من حب الموت. إنه موقف انجذابٍ جنسيٍ نحو الموتى. إنه موقفٌ يملك فيه الموت، الدمار، والتفسخ، جاذبيةً منحرفةً. أود أن أقول إنه ربما كان هو الانحراف الحقيقي الوحيد

---

[6] - ميغيل دي سرفانتس سافيدرا (1547 - 1616) روائي، شاعر وكاتب مسرحي إسباني، ورائعته المشهورة هي [دون كيخوته] التي اعتبرت أول رواية عصرية. م.

الموجود، أي أن تنجذب من قبل الموت بينما أنت حي. وتجدون هذا الموقف من مضاجعة الموتى عند أقلية من الناس. إنهم أولئك القادرون على حث الكثيرين المهتاجين والغاضبين لأنهم خائفون. يمكنك أن تغير موقفهم بسهولة، لأن كل ما تحتاج إليه هو أن تزيل خوفهم. هذا ليس سهلاً، لأنك من أجل أن تزيل خوفهم، ينبغي أن تجعل لحياتهم معنىً. لكنك لن تغير بسهولةٍ رغبة مجامعة الموتى. من المهم جداً أن تعرفهم ـ وأن تعرفهم كأسوأ انحرافٍ موجودٍ لسلامة العقل البشري.

كان هتلر واحداً من أكثر الأمثلة وضوحاً حول عدوانية مضاجعة الموتى. تُروى عن هتلر قصةٌ غير موثّقة، لكنها محتملة جداً. ففي الحرب العالمية الأولى، وجد أحد الجنود هتلر في حالة نشوة وهو ينظر إلى جثة متعفنة لأحد الجنود، وكان من الصعب إبعاده وإخراجه من تلك النشوة. كان هذا نفس الرجل الذي أقنع نفسه وأقنع ملايين الناس أن هدفه هو تطوير البشرية وخلاصها. ومع ذلك، في آخر أيامه كان من الواضح أن هدفه الرئيسي هو تدمير كل شيء. والإنجاز الحقيقي لطبع مثل طبع هتلر، الطبع الحقيقي لمضاجعة الموتى، هو التدمير الكامل وليس الحياة.

أعرف أن المرءَ سيضطر إلى أن يتحدث عن هذا المفهوم كثيراً ليجعله أكثر قابليةً للفهم. أود أن أذكر في هذا السياق أن ما وصفه فرويد بالطبع الشرجي هو الطبع الأكثر تكراراً وخبثاً من ذلك الطبع الذي هو في شكله الخبيث طبع مجامعة الموتى. فالطبع الشرجي ينجذب فقط إلى الغائط والقذارة، لكن عندما يتحول إلى شكله الأكثر خبثاً، ينجذب إلى الموت وكل ما هو مناقضٍ للحياةِ.

هذه المقدرة على الانجذاب إلى الموت موجودة لدى كل إنسان يفشل في تطوير ما أسميه قواه الكامنة الأساسية، أي عندما يفشل في الارتباط بالحياة كشيءٍ مثيرٍ للاهتمام، مبهجٍ، أو يطور قدراته على الحب والاستنتاج المنطقي. إذا

بقيت كل هذه الأمور غير مكتملةٍ، عندئذ يكون الإنسان عرضةً لتطوير نوعٍ آخر من الارتباط وهو تدمير الحياة. بهذا الفعل يتعالى على الحياة أيضاً، لأن في تدمير الحياة تعالٍ بقدر ذلك الذي في خلقها.

كي نكون قادرين على خلق حياة، ولا أعني بذلك إنجاب الأطفال، بل خلق كل ما هو حي ـ نحتاج إلى شروط فردية واجتماعية معينة. لكن حتى الإنسان الأكثر تعاسة وفقراً يستطيع إن يدمر، وفي التدمير يحصل حتى في تدمير حياته الخاصة على ما يسميه أونامونو عَرَجاً. يمكن أن تقولوا إن تدميرية الانجذاب الجنسي إلى الموتى هي تعالٍ على العرج، خلقٌ منحرفٌ للشللِ الذي يقوم فيه الإنسان بالتدمير لأنه غير قادر على الخلق.

من جديد، إذا كان، لهذه التدميرية، للانجذاب الجنسي إلى الموتى، أن تتراجع على المدى الطويل، فالحل بوضوح يكمن في شروط الحياة التي تسمح للإنسان أن يشهر فردياً إيمانه الشخصي، حيث يمكن أن يعتمد باعتدال على شخص آخر دون أن يتغذى منه، ولا أن يتغذى عليه. إن التعبير الإيجابي هو ذاك الذي أسميته التوجّه المنتج للإنسان المستقل والحر.

ث ـ المحددات الاجتماعية للصحة النفسية

دعوني أبدأ باختصار بالشروط التاريخية التي يكون فيها عمل الإنسان انعكاساً للمجتمع الذي يعيش فيه ـ بتشويق كافٍ ـ ليس فقط في الوقت الحاضر بل للماضي أيضاً. لو أخذنا صورة شعاعية لأي فرد في أي مجتمع معطى، فستجدون فيها التاريخ ـ التاريخ الاجتماعي للقرون الخمسة الأخيرة على الأقل في ذلك الفرد. وما عليكم سوى تظهير هذه الصورة. معظم هذه الأشياء، هذه المواقف، هي نتيجةٌ لتاريخ هذه المجموعة التي ينتمي إليها. وقد

تقولون إنكم تجدون أيضاً في الفرد مستقبلاً لم يُلحظ بعد. ستجدون أن للمجتمعات مستقبلاً، رغم أنها لم تنجزه بعد، لكنكم ستجدون أولئك السائرين نحو المستقبل، سوف يظهرون في الفرد في طور الحاجة إلى المقدرة والطاقة. هذه تسم كل فرد في المجتمع نفسه. وحتى إن كانوا لم يتفسخوا بعد، حتى لو كانوا لا يزالون في أوج قوتهم، تظهر سلفاً في سمات الفرد التي هي دلالات المستقبل.

إن الفرد هو بالضبط تعبير متجمد عن الماضي والمستقبل أيضاً. ومن هنا، فإن الصحة العقلية في أي معنى، يمكن تصورها فقط في ضوء ما يكونه الهدف، الغاية، إلى أين يسير المجتمع ومن أين يأتي. من بين كل أعراض فقدان الصحة النفسية، هناك عرض يبدو لي الأسوأ: إنه فقدان الأمل. إنه أحد جذور كل أعراض المرض، سواء كان إدمان الكحول أو القتل أو انعدام الانضباط أو الفساد. تجدونه حيث يقل الأمل. ما أقوله هو إعادة صياغة ما قاله غوته ذات مرة. "لا يوجد فارق أعظم بين الشخصيات التاريخية من ذلك الذي بين من لديهم معتقد ومن يفتقدون للمعتقد". الأحياءُ هُم من يعتقدون والأموات هم من يفتقدون للمعتقد. وما يصح على المجتمع يصح على الفرد الذي يعيش في ذلك المجتمع.

ستكون الصحة النفسية متلازمة أفرادٍ غير متغربين، غير نرجسيين، غير قلقين ولا تدميريين نسبياً بل منتجين. إن استطعت التعبير عنها بشكلٍ عام فسأقول: الناس المهتمون بالحياة. هذا يصح على أي فردٍ. ومن الواضح أن المقدرةَ على الاهتمام في الحياة تعتمد ليس فقط على العوامل الفردية، بل على عوامل اجتماعيةٍ مهمةٍ جداً. إن الصيغة الأساسية للتغلب على المرض النفسي ومحاولة تحقيق الصحة النفسية ليستا في الدرجة الأولى علاجاً فردياً، بل هما في الدرجة الأولى في تغيير تلك الشروط الاجتماعية التي تنتج المرض النفسي أو فقدان الصحة النفسية بمختلف أشكالها التي حاولت أن أصفها.

3. العلوم الإنسانية للإنسان

آراء أولية

تتميز حقبتنا الحالية بالتناقض القائم بين معلوماتنا العلمية والتقنية من جهة، ومعلوماتنا التي لا تزال ضئيلة عن الإنسان، من جهة أخرى.

هذا ليس مجرد تناقض نظري، بل هو التناقض العملي الأكثر أهمية أيضاً: عندما لا يستطيع الإنسان أن يعرف المزيد عن نفسه، ويستعمل هذه المعرفة من أجل تنظيم أفضل لحياته، فسوف تدمره منتجات معرفته العلمية. لكن أليست هذه ضرورة كي يحصل الإنسان معرفة أفضل عن نفسه غير تلك التي عرفها آلاف المحققين في حقول علم النفس، علم النفس الاجتماعي، التحليل النفسي، العلاقات الإنسانية، الخ؟ إن الجواب على هذا السؤال حاسمٌ فيما يتعلق بتأسيس "معهد جديد لعلوم الإنسان". عندما يشعر المرء أن أهداف علوم الإنسان مغطاةٌ كفايةً من قبل العلوم الاجتماعية الموجودة، عندئذ ينبغي حقاً أن يقوي المرء أطر العمل الموجودة ولا حاجة لتأسيس معاهد جديدة.

يعتقد أولئك المشاركون في النقاشات حول المعهد الجديد أن العلوم الاجتماعية الموجودة لا تفي بالمطلوب.

وفيما يلي بعض الأسباب لهذا الاعتقاد:

1 - تأثرت العلوم الاجتماعية اليوم (مع بعض الاستثناءات البارزة)، بنجاح ومكانة العلوم الطبيعية، إذ تحاول أن تطبق مناهج العلوم الطبيعية لتطوير الإنسان. ليس الأمر في أنهم فقط لا يسألون أنفسهم فيما إذا كانت هذه

المناهج الصالحة لدراسة مواضيع معينة صالحة في الوقت نفسه لدراسة الإنسان، لكنهم فشلوا حتى في طرح السؤال فيما إذا كان مفهوم المنهج العلمي هذا ليس ساذجاً ومنتهي الصلاحية. يعتقدون أن المنهج الوحيد المعتبر والذي يعول عليه يمكن أن يُسمى منهج علمي، متناسين أن العلوم الطبيعية الأكثر تطوراً اليوم، مثل الفيزياء النظرية، تشتغل على فرضيات جريئة تعتمد على استدلالات بارعة. حتى الحدس بالنسبة إلى أينشتاين، يجب ألا يستخف به. نتيجة هذا التقليد لمنهج علمي أسيء فهمه هي أن المنهج "الحقائق والأرقام" تقرر المسائل التي يدرسها المرء. يختار الباحثون مسائل غير هامة لأن الأجوبة يمكن أن تقدم في أرقام وصيغ رياضية، بدلاً من اختيار مسائل مهمة وتطوير طرائق جديدة مناسبة لدراسة تلك المسائل.

والنتيجة هي وجود آلاف مشاريع البحث، معظمها لا تمس الأسئلة الجوهرية حول الإنسان. إن منهج التفكير المطبق في هذه المشاريع ليس دقيقاً، بل أكثر من ساذج وذو طبيعة عملية- تقنية، ولا عجب أن العلوم الطبيعية المتطورة أكثر من العلوم الاجتماعية تجذب أفضل عقول الأمة.

2 ـ هناك أمر وثيق الصلة بمشكلة سوء فهم المنهج العلمي، وهو النسبوية التي نجد أن العلوم الاجتماعية مشبعة بها. وبينما لا نزال كلامياً نؤدي خدمات للتقليد الإنساني العظيم، تبنّى معظم علماء الاجتماع موقفاً من النسبوية الكاملة، إنه موقفٌ تعتبر فيه القيم مسألة ذوق لكن بدون صلاحيةٍ موضوعيةٍ. لأن سبر الصلاحية الموضوعية للقيم مهمةٌ صعبةٌ، اختارت العلوم الاجتماعية طريقاً أسهل لرفضها جملةً وتفصيلاً. في هذا العمل، تجاهلت علوم الاجتماع حقيقة أن عالمنا كله في خطرِ تزايدِ فقدان الشعور بالقيم، الأمر الذي أفضى إلى ازدياد في القدرة على استخدام ثمار أفكارنا وجهودنا في العلوم الطبيعية بطريقة مدمرة.

3 ـ هناك وجه آخر لهذه النسبوية، وهو فقدان مفهوم الإنسان ككينونة

أساسية للتجليات المتنوعة للإنسان كما تبدو في ثقافات مختلفة. يدرس أحدها الإنسان كصفحة بيضاء تكتب عليها كل ثقافة نصها الخاص، بدلاً من دراسته ككيان، ليس فقط بيولوجياً بل أيضاً ككيان قابل للتعريف نفسياً. إذا لم نستعد هذا المفهوم عن الإنسان كحقيقة أساسية، فكيف نستطيع أن نتوقع أن نستثمر جيداً الوحدة المتنامية جغرافياً واجتماعياً، وحدة الإنسان التي هي نزعته التاريخية نحو المستقبل؟

الأهداف العامة

في ضوء هذه الأفكار التمهيدية، نصل إلى صياغة الهدف الأساسي للمعهد، وهو متابعة الدراسة العلمية للإنسان في فكرة الإنسانية. بتخصيصٍ أكبر، هذا يفضي إلى النتائج التالية: أولاً لا بد أن تقوم دراسة الإنسان على مخاوف إنسانيةٍ معيّنةٍ، بالدرجة الأولى تلك التي كانت محور قلق كل التقليد الإنساني الديني والفلسفي: فكرة كرامة الإنسان وقدراته الكامنة على الحب والعقل مما يمكن أن يتحقق في الظروف المناسبة. ثانياً، يجب أن تقوم دراسة الإنسان على تلك المخاوف التي تنتج عن حالتنا التاريخية: انهيار نظام قيمنا التقليدي، النمو المنفلت وغير المنظم لنشاطاتنا الفكرية والتقنية المجردة، والحاجة المترتبة عليه لإيجاد أساسٍ عقلانيٍ جديدٍ من أجل تأسيس قيم التقليد الإنساني. تزعم هذه المخاوف أن البشرية على الرغم من كل الفروقات هي نوعٌ **species** واحدٌ، ليس فقط بيولوجياً وفيزيولوجياً بل أيضاً ذهنياً وسيكولوجياً.

يمكن إنجاز هذه الأهداف العامة فقط إذا درسنا وطورنا الطرائق المناسبة لدراسة الإنسان. ليست المشكلة في الاختيار بين الدراسة العلمية وغير العلمية

للإنسان، بل تقرير ما هو الذي يؤسس والذي لا يؤسس المنهج العقلاني المناسب لفهم الإنسان.

يجب ن تواصل علوم الإنسان الإنسانية عمل الدارسين العظام الذين درسوا إنسان الماضي، أمثال أرسطو وسبينوزا. وسوف تُغنى بالمعلومات التي يقدمها لنا علم البيولوجيا، علم وظائف الأعضاء وعلم الاجتماع، ومن تجاربنا الشخصية كمعاصرين مهتمين بمستقبل الإنسان في عصر التحولات هذا.

في هذا المعنى الأخير يبدو أن هناك أمارةً أخرى ضروريةً. غالباً ما يقول علماء الاجتماع إن شرط التساؤل العلمي هو غياب أية أهدافٍ أنانيةٍ أو مسبقة التصور. وقد أظهر تطور العلوم الطبيعية بوضوحٍ أن هذا الافتراض ساذجٌ: وأنها إلى حدٍ بعيدٍ طُوِّرتْ ولم تُعَطَّل بسبب الأهداف والضرورات العملية. ويقع على عاتق العالِم أن يحافظ على موضوعية هذه المعلومات، لا أن يدرسها بدون أهدافٍ ـ التي هي من يعطي المعنى والدفع لهذا العمل. وكما أن لكل عصر مشاكله الاقتصادية والتقنية الخاصة، له أيضاً مشاكله الإنسانية الخاصة تماماً. فإن ويجب أن تُدفع دراسة الإنسان اليوم ويحكم عليها من قبل المشاكل التي نشأت في هذه الفترة من تاريخ العالم.

الأهداف الخاصة

1 ـ دراسة الطرائق المناسبة لعلوم الإنسان: يجب أن يحدد في أية مقاربة ماهي الفروقات الموجودة بين دراسة الأشياء ودراسة الكائنات الحية، خصوصاً الإنسان. على سبيل المثال، هناك فارقٌ بين مقاربة "الموضوعية" التي لا يكون فيها "الهدف" أكثر من مجرّد هدفٍ، ومقاربةٍ يكون فيها المراقب، في الوقت

نفسه، مرتبطاً بقوة بالأشخاص الذين يراقبهم.

2 ـ دراسة مفهوم الإنسان والطبيعة الإنسانية: بينما تزعم الفلسفة الإنسانية وحدة الجنس البشري كله، هناك حاجةٌ عظيمةٌ لإثباتٍ عقلاني وقابل للبرهنة بأن هناك حقاً شيئاً ما مثل الإنسان والطبيعة الإنسانية ما وراء حقل التشريح وحقل علم وظائف الأعضاء. لا بد من تأسيس مفهوم الطبيعة البشرية بدمج ما نعرفه عن الإنسان في الماضي مع ما نعرفه عنه في مختلف الثقافات المختلفة عالية التطور والبدائية نسبياً اليوم. والغاية من ذلك هو الذهاب ما وراء علم إنسانٍ وصفيٍ، ودراسة القوى الإنسانية الأساسية ما وراء التشكيلات المنوعة التي يجري التعبير عنه فيها. إن الدراسة الدينامية الأصلية لكل تجليات الطبيعة البشرية ستقود إلى استنتاجٍ لصورةٍ غير نهائيةٍ للطبيعة البشرية وما هي القوانين التي تحكمها. لابد أن تبدأ علوم الإنسان الإنسانية بمفهوم الطبيعة البشرية، بينما في الوقت نفسه تهدف إلى اكتشاف ماذا تكون هذه الطبيعة البشرية. لا حاجة للقول إن عدداً من الدراسات يجب أن يتناول مجتمعاتٍ مختلفةٍ (صناعيةٍ، ما قبل صناعيةٍ، بدائيةٍ) يجب أن تختبر فيها الفرضيات حول الطبيعة البشرية.

3 ـ دراسة القيم: لابد من إظهار أن قيماً معينةً ليست مجرد مسألة ذوقٍ، لكنها متجذرةٌ في وجود الإنسان ذاته. لابد من إظهار ما هي هذه القيم الأساسية وكيف هي متجذرة في طبيعة الإنسان. لا بد من دراسة القيم في كل الثقافات من أجل أن نجد أية وحدةٍ رئيسيةٍ، كما يجب أيضاً أن نحاول دراسة الارتقاء الأخلاقي للبشرية.علاوةً على ذلك، من الضروري استقصاء ما هو أثر انتهاك المعايير الأخلاقية الأساسية على الفرد وعلى الثقافة. وفقاً للنسبويين، أي معيارٍ هو صالحٍ عندما يؤسَّسُ من قبل ثقافةٍ، سواء كان معيار قتلٍ أو معيار

حُبٍ. تزعم الفلسفة الإنسانية**Humanism** أن معايير معينةً متأصلةً في حالة الإنسان الوجودية، وأن نتائج انتهاكها تتجلى في عواقب معينةٍ تضر بالحياة.

4 ـ دراسة التدميرية: تُدرس التدميرية بكل أشكالها بعلاقتها بكل ما سبق: تدمير الآخرين، تدمير الذات، السادية والمازوخية. لا نعرف أي شيءٍ تقريباً عن أسباب التدميرية، ومع ذلك هناك حقلٌ هائلٌ من المعلومات التجريبية **empirical**التي ستسمح لنا بتأسيس، على الأقل، فرضياتٍ تتعلق بأسباب التدميرية الفردية والاجتماعية.

5 ـ دراسة الإبداع: هناك حقلٌ كبيرٌ موازٍ من الملاحظة لدراسة الدوافع الإبداعية لدى الأطفال والمراهقين والراشدين، وكذلك العوامل التي تعزز أو تعيق هذه الدوافع.. دراسة الإبداع، مثل دراسة التدميرية، يجب أن تتعالى على المشهد الأمريكي، وإن أمكن، أن تستعمل مادة من أكبر عدد ممكن من الثقافة المتنوعة التي يمكن الحصول إليها.

6 ـ دراسة السلطة: صارع عصر الحرية والفردية الحديث ضد السلطة وأرسى الغياب الكامل للسلطة كنموذجٍ مثاليٍ له. لقد ساعد هذا الغياب الصريح للسلطة، على أية حال، على زيادة قوة السلطة المجهولة، التي قادت بدورها إلى درجةٍ خطيرةٍ من الامتثال. من الضروري أن ندرس مشكلة السلطة من جديد وأن نميّز تجريبياً بين شكلي السلطة العقلانية واللاعقلانية، وأن ندرس أيضاً ظاهرة الامتثالية **conformism** بكل تجلياتها.

7 ـ دراسة المقدمات المنطقية النفسية للتنظيم الديمقراطي: المفهوم المركزي في الديمقراطية هو فكرة المواطن المسؤول وحسن الاطلاع الذي يشارك في القرارات المهمة للجماعة. لكن بسبب الزيادة الكمية لعدد السكان وتأثير طرائق الإيحاء الجماعية، يضعف جوهر الديمقراطية. والدراسات ضروريةٌ

لإظهار ما يجري في ذهن المقترع (ما بعد الإدلاء برأيه)، كم هو سهل التأثر بالإيحاء، ما حقيقة أنه قادر على فعل شيءٍ يُذكر للتأثير على فعل سياسي يفيد في تنشيط تفكيره السياسي. لابد من تعزيز تجارب مجموعات النقاش وصناعة القرار، كما يجب دراسة نتائجها.

8 ـ دراسة العملية التعليمية: في الواقع لدينا تعليم يفوق كل ما لدى الشعوب الأخرى في أي مكانٍ في العالم، لكن نظام تعليمنا العالي يقوم بعملٍ ضئيلٍ نسبياً لتحفيز التفكير النقدي وللتأثير على تشكيل الطبع. وكما أظهر عددٌ من الدراسات، إن الطلبة قليلو التأثر بشخصيات معلميهم ولا يحصلون منهم، في أحسن الحالات، على أكثر من معرفةٍ فكريةٍ صرفةٍ. نحن بحاجة إلى دراسات جديدة لتفحص حالات التعلّم وعلاقة الطالب بالمعلم. كيف تستطيع التربية أن تتخطى العمليات الفكرية اللفظية الصرفة إلى عالم تجربةٍ ذي مغزى؟

9 ـ دراسة التاريخ كارتقاء للإنسان: لقد جرت دراسة التاريخ التقليدي بطريقةٍ ضيقة الأفق. فقد تمحور الانتباه على جذور ثقافتنا في فلسطين، اليونان وروما، ومن ثم انتقل إلى التاريخ الأوروبي والأمريكي. نحن بحاجةٍ إلى تاريخٍ حقيقيٍ للعالم يُعرض فيه تاريخ ارتقاء الإنسان في أبعاده الصحيحة. لا بد من إيضاح كيف أن نفس الأفكار الأساسية قد نشأت في مختلف فروع العائلة البشرية، وكيف أن بعضها قد اندمج وبقي البعض الآخر منفصلاً، على الرغم من المبالغة الكبيرة في الفروقات إذا ما قورنت مع أوجه الشبه بينها. ففي التاريخ الحقيقي للإنسان، يمكن استعراض ارتقاء الإنسان، طبعه، وأفكاره بالإضافة إلى نموه في وحدة أكثر تكاملاً من أي وقت مضى. لذلك سيتم التركيز على النسب الحقيقية لمساهمات مختلف الثقافات والعصور. هكذا تاريخ يجب أن يمكّن الإنسان من تكوين صورة موضوعية عن كل الجنس البشري،

نموه، تكامله ووحدته. لقد كَتِبَ في السنوات الأخيرة عدد من التواريخ العالمية كاستجابة لهذا النمط، لكنها لا تفي بالحاجة الحقيقية التي تتطلبها الأعمال المدرسية في مجلدات عديدةٍ، والتي كتبت من قبل العديد من الاختصاصيين المميزين الذين وحّدتهم فكرة إنسانية.

ملاحظات عامة

1 ـ كي تكون للمعنى قيمةٌ حقيقيةٌ، يجب أن تكون له صورةٌ متميزةٌ. لا يمكن التعبير عن هذه الصورة على نحو كاف بالكلمات (ليس لأننا نفتقر إلى الكلمات المناسبة، بل لأنه يُساء استخدامها في الكلام المخادع) لكن ينبغي، بدلاً من ذلك، أن يعبر عن هذه الصورة الناس القادرون على التعبير في عملهم وشخصياتهم.

2 ـ يجب ألا يحذو المعهد حذو المؤسسات الكبيرة التي كانت تمارس سياسة تشجيع الناس على التفكير في المشاكل العلمية في ضوء ما يستطيعون "بيعه" إلى المؤسسة، وتشجيعهم على أن يفكروا أولاً في التمويل ولاحقاً فقط فيما يريدون أن يكتشفوا. على المعهد أن يوفر المال وفقاً لاحتياجات المشروع. ومن حيث المبدأ، يجب أن تبقى الميزانية في الحدود الدنيا المقبولة ويجب أن تكون موظفةً بالكامل. في هذه الطريقة، ينبغي أن يحاول المعهد تشجيعهم على العودة إلى طريقة العمل القديمة التي يكون محور البحث فيها الدراسة والتفكير وليس الحصول على التمويلات وإدارتها.

3ـ يجب أن يدعم المعهد نوعين من الأنشطة (بالإضافة إلى تأسيس مكتبة

مكرسةٍ لعلوم الإنسان):

أ ـ عمل الدارسين البارزين: لا ينبغي أن يكون الهدف هنا مشكلةً معينةً، بل أن يتجه إلى دعم الشخصية المنتجة التي يجب تمكينها من متابعة بحثها في علوم إنسانٍ حرٍ من أية التزاماتٍ أخرى مقيِّدةٍ.

ب ـ يجب أن يقوم ناس موهوبون بمعالجة مشاكل بحثٍ خاصةٍ. ويمكن أن تكون إحدى مهام المعهد هي اكتشاف هكذا أشخاص. وهنا يجب أن تُقدَّمُ المنح إلى مشاريعٍ معينةٍ.

ينبغي أن تطور إدارة المعهد سياساتها البحثية، ليس فقطِ في اختيار الناس الموهوبين، بل أيضاً على قاعدة دراسةٍ متكاملةٍ لكل حقلٍ. يجب أن تكون إدارة المعهد، إلى حدٍ ما، إدارةً تخطيطٍ علميٍ من أجل دراسة الإنسان.

4 ـ يجب أن يدعم المعهدَ الناسُ والمشاريعُ خارج الولايات المتحدة وداخلها أيضاً. مهما تكن الظروف يجب عدم إعطاء المنح إلى جامعات أو ما شابه. ينبغي إعطاء المنح فقط إلى أشخاصٍ ومشاريعٍ خاصةٍ مقترحةٍ ومقبولةٍ من قبل المعهد.

5 ـ يوصى بأن تكون للمعهد إدارةٌ نشيطةٌ مؤلفةٌ من 5-7 أعضاء يجتمعون على الأقل أسبوعاً كاملاً مرتين خلال العام من أجل مناقشة، ليس فقط المنح، بل أيضاً الخطط العامة للعمل، وليكرسوا بعض الوقت خلال العام للتحضير لهذا العمل في مجالهم الخاص. تُشَكَّلُ هذه الإدارة من ممثلين لمختلف الفروع في حقل علوم الإنسان، لكن يجب أن يتم اختيار الأعضاء في الدرجة الأولى على قاعدة المبادئ المشتركة، على أساس الإنتاجية والمخيلة الفردية. كما ينبغي أن تكون البيروقراطية في حدها الأدنى.

4. هل الإنسان كسول بالطبيعة

1 ـ بديهية الكسل المتأصل في الإنسان

أ ـ الأوجه الاجتماعية الاقتصادية لهذه البديهية

الإنسان كسول بالفطرة. هذه بديهية لا يستطيع أحد أن ينجو منها لأنها تُغرَس في أذهاننا جميعا منذ الطفولة فصاعداً. هذه بديهية لم توجد من تلقاء ذاتها. إنها جزء من افتراض أكثر عمومية وهو أن الإنسان شريرٌ بالطبيعة، ومن هنا تأتي الحاجة إلى الكنيسة أو سلطة الدولة لمحاولة استئصال هذا الشر رغم أن حلمه بنجاح هذه المحاولة محدودٌ جداً. وإذا سارت المحاجة بهذه الطريقة: الإنسان كسولٌ، شَرِهٌ وتدميريٌ بالطبيعةِ، فهو يحتاج ـ روحياً ودنيوياً ـ إلى من يكبح ميوله نحو انحرافاته هذه.

لكن الصحيح تاريخياً هو أن نعكس التسلسل: إن كانت المعاهد وإداراتها تريد أن تحكم الإنسان، فإن سلاحهم الأيديولوجي الأكثر فاعليةً هو إقناعه بأنه لا يمكن الوثوق به، بأنه سيتبع إرادته وبصريته الخاصة، لأن الشيطان داخله يقودهما كلاهما. وحيث أن لا أحد رأى الأمر بالوضوح الذي رآه فيه نيتشه، عندما ينجح أحدٌ بملء الإنسان بشعورٍ دائمٍ بالخطيئةِ والإثم، فسيكون عاجزاً عن أن يكون حراً، عن أن يكون نفسه، لأن نفسه مخرّبةٌ، ولهذا يجب ألا يسمح لها بتأكيد ذاتها. يمكن أن يستجيب الإنسان لهذا الاتهام الجوهري باستسلامٍ منحطٍ، أو يحتج عليه ـ وهكذا يثبته ظاهرياً ـ بعدوانيةٍ عنيفةٍ، لكن لا يمكنه أن يكون حراً، لا يمكنه أن يكون سيد حياته الخاصة، لا يستطيع أن يكون نفسه.

قبل الشروع في تفحص المسألة ذاتها يجدر بنا التفكير في تسلسلٍ آخرَ،

بمعزلٍ عن التسلسل الذي ذكرناه، في إجابتنا. إن يكن الإنسان كسولاً بالطبيعة، متراخياً وسلبياً، عندئذ يُحفزُ على النشاط فقط بفعل منبهٍ ليس جوهرياً **intrinsic** نحو النشاط ذاته، بل بفعل منبهٍ خارجيٍ نحو هذا النشط، منبه يقوم في جوهره على الثواب(المتعة)، والعقاب (الألم).

إن يكن الإنسان كسولا بالطبيعة، فالسؤال هو، ما هي البواعث الضرورية لتجاوز هذا القصور الذاتي**inertia** الفطري؟ وإن يكن الإنسان نشيطاً بالفطرة، فالسؤال هو، ما هي الظروف التي تشلّ طبيعة الإنسان الحيوية وتجعله كسولاً وغير مهتم؟

لقد كانت فكرة أن الإنسان كسول بالطبيعة، وأن نشاطه كان مشروطاً بمنبه خارجي، كما نعرف جميعاً، أساسَ التلميحات المقبولة عموماً حول التعليم والعمل. وكان لا بد من جعل الأطفال يتعلمون بكل أنواع المكافآت أو العقوبات. وهذا كله في الفترة القريبة نسبياً. على سبيل المثال فريدريك فيليلهم فروبل أو ماريا مونتيسوري اللذين بدءا يدركان أن الطفل أظهر رغبة في التعلم، عندما كانت عملية التعليم بحد ذاتها ممتعةً. لكن وجهة النظر هذه لا تزال غير مقبولةٍ عموماً، والجهود الأساسية في عملية التعليم كانت تصبُ في اتجاه إيجاد منبهٍ خارجيٍ أفضلَ عوضاً عن اكتشاف طرائق تعليمٍ تنبه رغبة الطفل الطبيعية في أن يتعلم، أن يعرف ويكتشف. حتى أن المرء لا يستطيع أن يقول إن الاعتقاد في أن الفاعلية الوحيدة للمكافآت والعقوبات هي طرازٌ قديمٌ. إن السلوكية، خصوصاً في شكلها الأخير والأكثر تطوراً في سلوكية ـ سكينر[7] ـ الجديدة، قد جعلت مبدأ الفاعلية الحصرية للتعويض الخارجي حجر الزاوية في هذا النظام كله. إن التفوق على وجهات النظر القديمة يتأسس

---

[7]- عالم النفس الأمريكي ب.ف. سكينر، من رواد النظرية السلوكية التي ترتكز على أن التعلم هو تغير في السلوك الملحوظ والناتج عن الاستجابات للمثيرات الخارجية في البيئة. م.

على فهم أن الإثابة جيدة التوقيت هي أكثر فاعليةً من العقاب.

لقد تبنى المجتمع الصناعي فيما يتعلق بالعمل المبدأ ذاته الذي لا يحتاج إلى إثبات. أشك في أن ذلك العمل، خصوصاً بالنسبة للعامل الصناعي، كان غير مقبولٍ وغير سارٍ بالنسبة للجميع منذ مئة عام مضت، لأنه كان شديد الوضوح. إن مدة العمل (التي كانت تبلغ 14 ـ 16 ساعة يوميا)، وتعبه البدني والحاجة إلى بذل قدرٍ هائلٍ من الطاقة الجسدية في البيئات غير الصحية، كل ذلك قد جعله بالتحديد بغيضاً جداً. في الوقت الحاضر، حدثت تغييراتٍ كثيرةٍ: تناقص وقت العمل إلى حدٍ كبيرٍ، حلت الآلات محل طاقة الإنسان، لم يعد مكان العمل مظلماً وغير صحيٍ؛ وعلاوة على ذلك ما تبقى من "عمل قذر" ينجز بشكلٍ رئيسي من قبل الطبقات الدنيا من الشعب، وفي الولايات المتحدة من قبل العمال السود؛ في أوروبا من قبل الإيطاليين، الأسبان، الأتراك، "والعمال الوافدين" ـ والنساء.

اليوم، اتضحت إحدى سمات العمل غير السارة، بعد أن تراجعت إلى حد كبير معظم أوجهه السلبية المرئية: الضجر المتأصل في العمل ليس فقط عند العمال، بل أيضاً عند الموظفين والبيروقراطيين، مع استثناء أولئك الذين يشاركون في تخطيط واتخاذ القرارات.

لكن سواء كان ضِيقاً جسدياً أو ضِيقاً نفسياً ناجماً عن الضجر، فقد اتفق كلٌّ من العمال والموظفين على أن العمل كان بالضرورة غير سارٍ، وأنه من أجل تحفيز العامل على العمل في كل الأحوال، فقد احتاج إجمالاً إلى التهديد بالجوع، ومن أجل جعله يؤدي عملاً أفضل وأكثر إنتاجيةً كان لا بد من مكافأته بأجورٍ أعلى ويوم عملٍ أقصر. على أية حال، ورغم أن الطرفين اتفقا على المبدأ، كان أرباب العمل مترددين في رفع الأجور، وغالباً ما اضطروا إلى فعل ذلك. لقد كان "دافعهم" قدرة العمال على الإضراب. في الوقت نفسه إن

التغييرات الجوهرية في النظام الاقتصادي جعلت رفع الأجور مفيداً لأرباب العمل. وقد تركزت كل الصراعات بين العمال وأرباب العمل حول الأجور وطول يوم العمل. لكن نادراً ما فكر أيٌ من الطرفين في إمكانية تحسين نوعية سيرورة العمل بطريقةٍ يصبح فيها العمل ذاته أكثر إمتاعاً.

إن سير الصراع بهذه الطريقة هو ظاهرةٌ رائعةٌ، على الأقل من جانب العمال، على الرغم من حقيقة أن ماركس، واسع التأثير في كثيرٍ من الجوانب الأخرى، قد لاحظ أن المشكلة الحاسمة هي في طبيعة العمل. يرى ماركس أن عمل العامل أو الموظف في الرأسمالية، هو عملٌ متغربٌ. يبيع العامل طاقته لمن يستأجره، ويفعل ما يُطلب منه، وكأنه جزءٌ من آلةٍ؛ إن السلعة التي "هو" يصنٌعها تراقبه وتعمل ضده، وهو لا يعيش نفسه باعتباره صانعها. العمل المتغرب عملٌ مضجرٌ بالضرورة ومن، ولذلك يكون مؤلماً وغير مريحٍ، وبالنتيجة يمكن أن يُحفز العامل على قبول ألم العمل لأنه سيُكافأ بتعويضاتٍ ماديةٍ، تكمن بشكل أساسي في زيادة الاستهلاك. لا تنشأ الصراعات حول المبدأ بل فقط حول حجم التعويض.

ستكون الحالة مختلفةً كلياً لو أن العمل لم يكن متغرباً، أي، لو أن مكافآته جوهريةٌ لأنه ممتعٌ، محفزٌ، ومنشطٌ، ولو لم يكن العمل بحد ذاته بالمعنى الضيق، مشاركةٌ مسؤولةٌ في وحدة عمل(مصنع، مشفى، الخ.) كمنظمةٍ اجتماعيةٍ.

في السنوات الأخيرة فقط تبنى العمال وجهة نظر ماركس، رغم أن ذلك لم يكن بالتأكيد بالتأثير المباشر لكتاباته. هذا الموقف الجديد ملحوظٌ بوضوحٍ شديدٍ في الولايات المتحدة وفي جمهورية ألمانيا الفيدرالية. منذ سنوات هناك شكوى مستمرة حول الملل من العمل والمطالبة بطرائق إنتاجٍ تعطي العامل إمكانية زيادة الاهتمام والتأثير في عملية العمل، و أصبح تحقيق لا مركزية

عمليات العمل فائق التخصص قضيةً أساسيةً في المفاوضات بين العمال وأصحاب العمل، حتى المطالبة الاقتصادية الصرفة بأجورٍ أعلى (أو على الأقل بأجورٍ ثابتةٍ في ضوء القوة الشرائية) لا تزال ذات أهميةٍ موازيةٍ. من جانب الصناعة لقيت المطالبة بمزيدٍ من العمل المُرضي بعض التفهم، وقد أُنجزت بعض المحاولات في هذا الاتجاه، على الأقل بطريقةٍ تجريبيةٍ ومؤقتةٍ.

إن الأهمية الحاسمة للسؤال عن المستقبل يجب أن تكون واضحة. بقدر ما تزداد درجة مكننة العمل، ويصبح غير شخصي وبالتالي متغربٍ، يجب أن تصبح المكافأة خارجيةً: تكمن هذه المكافأة في أجورٍ أعلى، أي بعبارةٍ أخرى، مزيدٍ من الاستهلاك. هذا يفضي إلى تطورٍ لابد أن يجد الرجل العصري فيه هذا التوازن العقلي في زيادةٍ مضطردةٍ في الاستهلاك كتعويضٍ عن التزايد المضطرد في الملل في العمل، ووقت الفراغ.

عندما يكون المرء مدركا لمخاطر إفساد الإنسان الذي تجلبه النزعة الاستهلاكية، يصبح السؤال عمّا إذا كان الإنسان كسولاً بالطبيعة، واحداً من أهم الأسئلة النفسية ـ الأنثروبولوجية الذي يمكن إثارته.

ب ـ الأوجه العلمية للبديهة

من الصعب أن نفهم كيف يمكن للمرء أن يؤمن بهذا الحسم بفكرة كسل وسلبية الإنسان الطبيعيين في ضوء حقيقة أن العديد من الملاحظات تشير إلى العكس. ألم تظهر الحيوانات ميلاً لا يقاوم نحو اللعب؟ ألم يكن الأطفال شغوفين باللعب، ألم يكونوا نشيطين حتى نال منهم التعب؟ (لهذا لا بد أن فرويد قد أساء فهم ميل الطفل لإعادة نفس اللعبة مراراً وتكراراً واعتبره تعبيراً

عن "تكرارٍ بالإكراه" لا تعبيراً عن الحاجة إلى نشاطٍ ربما بسبب بديهية الجمود الطبيعي **inertia**.) ألا يُظهر الإنسان في كل العصور والثقافات حاجةً إلى الإثارة والتحفيز؟ ألم تسع البشرية إلى ذلك في الفن، في الدراما، الأدب، الطقوس والرقص، وفي ثقافتنا بمراقبة "الإنسان على الأرجوحة الطائرة"، حوادث السيارات، القراءة عن الجرائم والمرض؛ ألم يفعل الإنسان كل شيءٍ يستطيعه كي يتجنب الضجر والجمود؟

وفقا لبديهية الاختزال **reductionism** يسعى الإنسان إلى حالةٍ من الحد الأدنى من الإثارة. بالنسبة لفرويد تكمن المتعة في الغياب التام للإثارة. ألن يكون ذلك حالةً من الضجر والجمود المثالية؟ لماذا يسعى الإنسان إلى تجنب هذه الحالات؟ هناك أمثلةٌ وفيرةٌ عن حاجة الإنسان المتأصلة إلى الإثارة والتحفيز، وسوف نناقشها باختصارٍ: أريد هنا فقط التنويه إلى أنه حتى الدليل المباشر غير الدقيق للمراقبة اليومية يتطلب تفسيراً لعماء معظم علماء النفس عن حقيقة الحاجة المتأصلة إلى الإثارة والتحفيز.

يقدم دي. أو. هيب واحداً من أكثر التفسيرات عبقريةً لهذه الظاهرة المحيرة. فقد اقترح أن معظم المشكلة الحالية مع نظرية الدافع تكمن في حقيقة أن علماء النفس قد أسسوا تفكيرهم على معلومات النظريات العصبية القديمة التي كانت في هذا الوقت قد استبدلت بأخرى أكثر ملاءمةً. "نظرية علم الطبائع" (1955، الصفحة 244) يلاحظ هيب أن "نظرية الاستجابة ـ للتنبيه قد عاملت الحيوان باعتباره خاملاً نوعاً ما، ما لم يخضع إلى شروط إثارةٍ خاصةٍ. هذه الشروط هي في المرتبة الأولى، الجوع، الألم والإثارة الجنسية، وثانياً، التحفيز الذي كان قد أصبح مرتبطاً مع واحدٍ من هذه التحفيزات الأكثر بدائيةً." ما قبل ـ 1930 كان الطب العصبي، كما أوضح هيب، يميل إلى الاعتقاد بأن الخلية العصبية هي خامدةٌ حتى يحدث لها أمرٌ ما من الخارج، والأمر

نفسه يصح على مجموعة الخلايا التي تشكل الجملة العصبية. منذ 1930 تغير الطب العصبي إلى حد كبيرٍ في هذا المجال. بدأ المرء يدرك أن الجملة العصبية نشيطةٌ مثل كل الأشياء الحية، وأن الدماغ البشري يصمم ليكون نشيطاً، وأن كل ما يحتاجه هو تغذيةٌ ملائمةٌ؛ أي، كما بيَّن هيب، أن المشكلة السلوكية الوحيدة هي أن تعول على الخمول لا على النشاط (نفس المصدر). تظهر الاكتشافات الأخيرة لعلم الأعصاب أن الدماغ نشيطٌ دائماً، لكن "نشاطه ليس دائماً نوعاً من البثِّ الذي يفضي إلى سلوكٍ." (نفس المصدر، الصفحة 2248؛ يقتبس هيب كدليلٍ على الفارق بين نشاط الاحتراق البطيء في تفرعات الخلايا العصبية وبين النشاط السريع المتمثل في الشرر).

من الملفت للانتباه، كما في عبارة هيب، أن نظريات العلماء النفسانيين تعاني من حقيقة أنهم يعتمدون على نظريةٍ عصبيةٍ قديمةٍ، تفشل في تفسير ما دفع علماءٍ نفسانيين إلى عدم استخدام نظريةٍ عصبيةٍ حديثةٍ. لماذا تجاهلوا المعلومات التي كانت بين أيديهم وجاهزةً للاستعمال؟

ت ـ العمل وبديهية سلبية الإنسان الفطرية

قد يكون السبب الرئيسي للإيمان في بديهية سلبية الإنسان الفطرية كامناً في طبيعة العمل في المجتمع الصناعي. وهذه تتضح كثيراً إذا قارنا العمل الصناعي ـ من التصنيع بالنول إلى السير الناقل لخط التجميع في مصنع سيارات ـ مع عمل حرفيي العصور الوسطى. لقد عمل الحداد أو النجار بطريقةٍ طالما احتاجت إلى تركيزهما المستمر واهتمامهما في العمل. وكان هذا العمل عملية تعلمٍ مستمرةٍ، بدءاً بالصنعة، واستمراراً في كل حياة الحرفي. إن العمل قد

ضاعف من مهارة الحرفي، أي إنه، طور نفسه، حواسه ومعرفته بالمادة وبالتقنيات؛ كما أن قدرته على الإحساس وعلى الرؤية قد ازدادت في كل مناحي حياته. لقد تألق في هذا النوع من النشاط بالاعتماد على صلته بمواده، بأدواته، وبعوامل أخرى كثيرةٍ في بيئته. ومن هنا لم يكن هذا العمل مملاً أبداً، بل ممتعاً، مثل أي نشاط يحتاج إلى التركيز، والانتباه وممارسة المهارة.

نرى اليوم بقايا من هذا الموقف القديم من العمل لدى الفنان (من نفس جذر موقف الحرفي) الرسام أو عازف الفيولونسيل، نراه في عمل الجراح، الصياد أو السرّاك، الخ. (يبدو هذا السبب وراء ذهول الناس اليوم لدى مشاهدتهم أية عملية ماهرةٍ تتاح لهم فرصة الفرجة عليها ـ مثل مشاهدة بابلو كاسالز يعزف باخ، أو مراقبة حائكٍ في ورشته).

نحن نعلم حقاً أنه في عمل يحتاج إلى تدريبٍ وممارسةٍ مستمرين، تتطور المهارة بشكلٍ يبدو خارقاً بالنسبة لمتفرجٍ. فهناك الرعاة الذين يتمتعون بقوة بصرٍ تفوق عشرات المرات قدرة الناس العاديين؛ والنجارون العرب الذين يستطيعون بالبصر واللمس، وبدون استخدام أية أدوات، أن يحضروا بدقةٍ قياس قطعة رخامٍ على مقاس الفراغ المتروك لها على سطح الطاولة (وأنا مدينٌ بهذين المثالين إلى تواصلي الشخصي مع الرسام ماكس هونزيكر)؛ وعازف الكمان الذي يستطيع أن يعزف سماعياً عدداً كبيراً من المقطوعات الموسيقية المعقدة، لم يستطع أن يطور هذه المقدرات الاستثنائية إلا بالتدريب والممارسة المستمرين. رغم أن الموهبة عنصرٌ مهمٌ في نوعية أدائهم. ينبغي أن تكون الأمثلة كافيةً لتذكير القارئ بهذا النوع من العمل.

لا يتطلب الحصول على هذا النوع من العمل الماهر لجوائز خارجية أو تهديدات بالعقاب. لأنه يحمل في داخله جائزة الاهتمام الداخلية، ممارسة المهارة، ربط النفس إلى العالم بعملٍ مبدعٍ، وأكثر من أي شيء آخر، مكافأة أن

يتحسن المرء ويصبح هو ذاته.

من أجل فهم طبيعة هذا النوع من العمل يجب على المرء أن يفهمه تماماً في سياقه الاجتماعي. فالحرفي القروسطي، مثل كل الحرفيين في البلدان ما قبل الصناعية اليوم، لم يسع إلى تحقيق أقصى حدٍ من الربح والإنتاج. لقد أراد الاستمرار في مستوى معيشته التقليدي، ولم يكن هاجسه الجوع إلى سلع الاستهلاك الحديثة. بالإضافة إلى ذلك، وكان عدد المتدربين الذين استطاع قبولهم بالإضافة إلى الكمية التي أنتجها، مقيدين بقوانين النقابات. كان سيبدي دهشةً كبيرةً من افتراض أن العمل الذي يقوم به كان مملاً، وأن المكافآت المادية كانت تعويضاً عن بؤس هذا العمل، وهي والحافز الرئيسي لقيامه بذلك. (هناك أدبٌ كبيرٌ يوثق هذه الصورة؛ خصوصاً أعمال فيرنر سومبارت، ماكس، فيبر، ريتشارد هنري تاوني، كارل ماركس وكذلك تحليلي الخاص في الهروب من الحرية(1941، أ). المجتمع العاقل (1955 أ) وثورة الأمل (1968 أ).

هذا كله تغير في المجتمعات الصناعية. أصبح للعمل هدفٌ واحدٌ فقط: أن يجلب الربح لمن يملكون الآلات وأن يغذي أولئك المستخدمين كي يشغلوها. فالعامل اليوم يخدم الآلة؛ ولا يحتاج إلا إلى مهارةٍ محدودةٍ. حتى العامل "الماهر" لا يمكن مقارنته مع العامل الذي يمتلك مهارة حِرَفي. إنه أشبه بمتخصصٍ في آلة أكثر منه رجلاً ماهراً. إن العامل غير الماهر يقوم بعددٍ محددٍ من الحركات؛ في حالة العامل على سير خط الإنتاج، يكون جسده كله سجين إيقاع سير خط الإنتاج، ونشاطه مقيّد بحركةٍ أو حركتين رتيبتين. ونادراً ما يكون على علاقةٍ مباشرةٍ مع منتجه؛ بعبارةٍ أخرى، ليس كصانعها، بل فقط كمشترٍ قد يشتريها ويمتلكها. (من المهم في هذا الصدد أنه، وفقاً لتقرير سابقٍ يظهر فيه عمال بناء السفن الإيطاليين قدراً أقل من الاستياء والضجر، لأن عملهم ـ السفينة ـ من النوع الذي يرونه منجزاً كليا دائماً، كما يشاهدون تطورها منذ

اليوم الأول حتى ولادتها النهائية، عندما تُطلَقُ في الماء.) من المعروف جيداً أن العامل يعاني من الضجر المؤلم وأنه يمقت عمله. وهو كشخصٍ لا يُغنى، بل يُشل في عملية العمل، لأنه لا تتاح الفرصة لأيٍ من مقدراته أن تتمرس وتنمو.

لا يمكن أن يختلف الأمر في نظامٍ ينتج العامل فيه من أجل الربح الذي تدره السلعة، وليس من أجل قيمتها، اجتماعيةً كانت أم ثقافيةً. ينتج المرء سلعاً عديدةً مدمجةً بالتقادم، وسلعاً عديمة القيمة تُصنع لتبدو مفيدةً فقط عبر مظهرها الخارجي والقوة الإيحائية للإعلان. هذا لا يعني أن نقول، طبعاً، أن الأشياء الضرورية والقيّمة لا تُنتج أيضاً ـ إذا لم يكن الأمر كذلك فإن النظام الاقتصادي لا يمكن أن يعمل. لكن الربح، لا النفع أو الجمال، هو الهدف الأول في الإنتاج الرأسمالي، ولهذا السبب لا يستطيع المرء أن يتوقع أن يكون للعمل أهمية جوهرية.

في السنوات الأخيرة بدأت الإدارة تدرك أن الضجر في العمل يأتي بنتائج عكسيةٍ حتى من وجهة نظر الربح، وبدأت من جديدٍ تجعل العمل لا مركزياً للتقليل من الضجر. والمحاولة الأكثر راديكاليةً لتغيير طبيعة العمل المتغربة هي تلك التي جرت في النظام الاشتراكي في يوغسلافيا، تجربة الإدارة الذاتية التي يكون فيها كل المشاركين في المشروع مسؤولين عن إدارة المشروع. ملكية المشروع ليست خاصةً، ولا حكوميةً (كما في بلدان الكتلة السوفييتية)، حتى أنه ليس " مملوكاً " بالمعنى الدقيق للكلمة من قبل العمال. فالملكية الشرعية فقدت دورها المركزي، لأن المهم في الأمر ليس الملكية بل الضبط والمشاركة. حتى على الرغم مما قد يتوقعه المرء في دولةٍ صغيرةٍ تحيطُ بها أنظمةٌ اشتراكيةٌ تقوم على سيطرة الدولة أو القطاع الخاص، فإن النظام قد عمل حقاً بطريقةٍ ناقصةٍ، وهي رغم ذلك الفكرة الأكثر أصالةً وعصريةً فيما يتعلق بتنظيم العمل والملكية.(راجع دستور جمهورية يوغوسلافيا الاتحادية الاشتراكية، الفصل الثاني،

المادة 6 والفصل الخامس، المادة96 ، المقتبسة في كولايا I 1966). إن الحقيقة الجديرة بالملاحظة هي أن حركات العمال الثورية في كلٍّ من بولندا وتشيكوسلوفاكيا شكلت مجالسها العمالية الرئيسية، وربما كانت معارضة الاتحاد السوفيتي لهذه النزعة أكثر من معارضته لأية نزعةٍ أخرى؛ ربما كان أبرز ممثلي هذه النزعة روزا لوكسمبورغ في ألمانيا و"المعارضة العمالية" في بدايات الثورة الروسية، وهما من كانا ضد طرائق لينين البيروقراطية (للاطلاع على مناقشة مفصلة لهذه المشكلة، راجع إيريش فروم، 1955 a).

وفقاً للأنظمة الصناعية المتغربة على شاكلة الرأسمالية أو ما يسمى "الاشتراكية" القائمة على هذه الفرضيات، يمضي الإنسان وقته وطاقته دون اهتمامٍ وحافزٍ إلا بدافع الرغبة في زيادة الاستهلاك. والشك في بديهية كون الحوافز الخارجية هي الدافع الوحيد لدى الإنسان إلى العمل يعني الشك في النظام ككلٍ؛ إنه كوضع الرمل في آلة تبدو كأنها تعمل بشكلٍ جيدٍ.

إن غالبية علماء النفس، مثل غالبية علماء الاجتماع، من غير المرجح أن يشكوا في النظام. في الواقع، إن نظرياتهم لا تتأثر به فحسب، بل تساعد على دعمه أيديولوجياً. إنهم لا يتعالون فوق البديهيات الأساسية حتى في تجاربهم التي تميل معظمها إلى إثبات الفرضيات الأساسية في مجتمعنا بشكل علمي. هذا أسهل بالنسبة لهم لأن تعاملهم مع المعلومات الصعبة قليلٌ بالمقارنة مع علماء الفيزيزلوجيا العصبية **neurophysiologists**، على سبيل المثال، وهم يعالجون المادة التي بين أيديهم ـ على الأغلب بطريقةٍ لا واعيةٍ ـ بالطريقة المرغوبة اجتماعياً.

نلاحظ في النقاش الأكاديمي للدافع للخارجي في مواجهة الدافع الداخلي حقيقة أنه نادراً ما يأتي على ذكر العلاقة بين هذه المشكلة والافتراض العام حول الدافع إلى العمل، الأمر الذي يوحي بأن شيئاً ما مثل قمع هذا الاتصال

قد حصل من أجل أن يعمي عالم الاجتماع عن مصدر تحيزه. (بعض علماء النفس الصناعي مثل ليكرت، وايت، وماك كريجو قدموا مساهماتٍ قيّمةٍ من أجل فهم دافع العمل، لكنهم لا يزالون منقادين بمبدأ التناغم بين مصالح الربح ومصالح البشر. (راجع إيريش فروم 1970 ي)

لقد حاولت أن أظهر أن الدور المركزي للآلة، إلى جانب تنظيم العمل كما هو عليه في المجتمع الصناعي، هو بمعزلٍ عن الحاجة إلى جعل الناس يشعرون بالإثم، وبالتالي أكثر قابليةً للمعالجةِ. إنه سببٌ في أن بديهية كسل الإنسان الطبيعي وحاجته إلى التنشيط بفعل المنبه الخارجي للمتعة أو الألم، قد بقيت مسيطرةً في تفكير معظم علماء النفس. إنه مثالٌ مناسبٌ للتأثيرات الأيديولوجية في حديث كثيرٍ من علماء فيزيولوجيا الأعصاب عن مجالات الإثابة والعقاب كمكافئٍ للمتعة والألم. من المسلَّم به أنه حتى دماغنا يتَّبِعَ قوانين التفكير المسيحي ـ الرأسمالي، أي إن المتعة هي مكافأةٌ والألم عقابٌ.

لكن مبدأ الإثابة لم يعد يعمل بيسرٍ. ويمكن رؤية آثار الضجر في مظاهرٍ عديدةٍ، في غياب الاهتمام وسط كثيرٍ من الشباب في العمل في كل الحالات؛ في انتشار شعبية المخدرات؛ في العنف؛ في اليأس الصامت والجلي. ويشعر عدد متزايد من الناس أن الضجر من أربعين ساعة عمل أسبوعياً لا يُعوَّض، ولا يمكن أن يُعوَّض بمكافآتٍ زيادة الاستهلاك، خصوصاً عندما يصبح التعويض نفسه مضجراً وليس باعثاً على نشاطٍ أكبر إلى نمو الشخصية وزيادة المهارة. هناك كثيرٌ من الغيابية **absenteeism** والأمراض النفسيجسدية **psychosomatic** بين العمال، واستياؤهم من العمل يظهر أيضاً في رداءة كثيرٍ من المنتجات.

نجد أنفسنا في أزمةٍ حادةٍ مع نظامٍ أبويٍ متمحورٍ حول الواجب والطاعة كقيمٍ عليا ـ لا حول الحياة، الاهتمام، النمو، النشاط، حيث تكون الأهداف الحقيقية هي أن تمتلك وأن تستعمل وليس أن تكون. وليس مفاجئاً أن يكون

تمحيص النظريات القديمة قد بدأ تحت تأثير الأزمة الاجتماعية والثقافية، حتى بدأ الناس يتساءلون فيما إذا كان ممكناً ألا تكون المتعة الجوهرية في النشاط أكثرأهميةِ من المتعة الثانوية في النقود والاستهلاك.

2. البيّنة ضد البديهية

هناك أدلةٌ وافيةٌ ضد بديهية الكسل الفطري عند الإنسان، وقد جرى اكتشاف غالبيتها خلال العقود الماضية، عندما بدأ عدد متزايد من الناس يشك في العقيدة القديمة التي خدمت طويلاً للإبقاء عليهم تابعين لها. توجد بعض أهم مصادر الدليل الذي سأقدمه في هذا الفصل في حقول مختلفة: في حقل العلوم العصبية، سيكولوجيا الحيوانات، علم النفس الاجتماعي، وتطور الطفل، وعملية التعلم، وفي ظاهرة الحلم.

أ ـ الدليل الفيزيولوجي العصبي

بدأت نزعة اكتشاف النشاط الداخلي في الكائن البشري مع عالم الأعصاب الروسي آي. إم. سيجينوف في منعكسات الدماغ الذي نشر في كامبريدج 1863. وفي جوابه على سؤال ما إذا كان الطفل حديث الولادة يستجيب سلبياً أم إيجابياً للمؤثرِ الخارجي على حواسه، قال سيجينوف: " من المعروف أن الشرط الأول للحفاظ على السلامة المادية، من أجل الحفاظ على وظيفة كل الأعصاب والعضلات بدون استثناء، يجب أن تعمل كل الأعضاء بشكل متكافئ؛ أن يخضع العصب البصري لفعل الضوء، يجب أن يتنبه العصب المحرك وأن

تتقلص عضلاته، الخ. من جهةٍ أخرى، نعرف أنه إذا مُنعت أي من تمارين هذه الأعضاء بالقوة، فإن الشخص يعيش شعوراً بالشدّة يجبره على إنجاز العمل الضروري. من الواضح إذن أن الطفل لا يستجيب بسلبية لتأثير حاد." (الاقتباس من دي. بي ليندسلي، 1964).

على الرغم من أن سيجينوف وصل إلى وجهة نظره هذه على قاعدة الاعتقاد في النمط الفطري لردود الأفعال التي لا بد أن تتجلى وتنضج؛ وتكمن أهمية وجهة النظر هذه في أنه خلص إلى أن الحيوان الوليد والأطفال يبذلون جهداً كبيراً للاستجابة للمنبه الحسي.

لقد ذهبت كثيرٌ من الاستقصاءات الأخيرة ما وراء افتراض سيجينوف الأساسي وثُوِّرت مفاهيم عامةٌ عن الخلية العصبية ككينونةٍ ساكنةٍ. كما تم العثور على معلوماتٍ جديدةٍ في حقل بيولوجيا الأعصاب الجزئية، التي يعتبرها إف. أو. شميت "أساسيةً للدماغ والعلوم السلوكية." (إف. أو. شميت، 1967، ص (209 ـ 219. يقتبس شميت من أوراق محددةٍ حول هذا الموضوع من (إم. في. إدس) حول " خصوصية الخلايا العصبية وتشكل النسيج العصبي **Neurogenesis**، (جي. دي. إيبيرت) حول" التفاعلات الجزيئية والخلوية في التطور"، ومن قبل (إل. ليفين) حول "مقارباتٍ مناعيةٍ لدراسة الجهاز العصبي ـ (كلها في نفس المجلد). يكتب شميت (آي. سي، ص 211): "وهكذا تختلف الخلية العصبية الحية بشكلٍ ملحوظٍ عن الكينونة الساكنة التي من المرجح أن يُستدل عليها من الكتب المدرسية أو من ملاحظات علماء الفيزيولوجيا الذين ينصبُ اهتمامهم الأساسي على باروميتر الكهرباء الحيوية **bioelectric**. الدينامية هي الفكرة المتكررة في وظيفة الخلايا العصبية".

تُظهر الخلايا العصبية درجةً استثنائيةً من النشاط، مثل التكامل. على النقيض من الافتراضات التي يقوم عليها علم نفس التحفيز والاستجابة: "الدماغ

ليس مجرد ترجيع **reactive** للمنبه الخارجي.إنه بحد ذاته نشاط عفوي." (آر. بي ليفينغستون، ص501). يعبر ليفينغستون عن نقده للمفاهيم التقليدية في المقطع التالي: " عندما نحلل عقيدة التعلم، على سبيل المثال، نميل إلى تركيز المنبه الذي يفضي إلى الاستجابة (S-R)، نحن ميالون بهذه الخطة إلى تثبيت انتباهنا على الطبيعة المستثارة من هذه العملية، على المنبهات الشرطية (CS)، والتنبيه غير الشرطي الذي، عندما يطبق بشكل ملائم، تستجيب هذه الطبيعة لمنبه غير شرطي (UCS). ينبغي أن نذكِّر أنفسنا أن هذه العمليات تحدث داخل إطارٍ أوسعَ. إن بعض هذه الشروط لازمةٌ قبل أن يستطيع أي تنبيه أن يفضي إلى التعلّم. ويصبح المنبه (الشرطي- غير الشرطي) مهماً فقط عندما تكون الجملة العصبية موجهةً نحو التحفيز ومستقبلة له بالشكل المناسب." (قانون العمل، ص 501).

يبدأ النشاط التلقائي لخلايا المخ الكهربائية أثناء الحياة الجنينية ولا يتوقف بعدها أبداً. ويمكن الكشف عنه بوساطة أقطابٍ كهربائيةٍ تزرع في مناطق مختلفةٍ من الدماغ. ويمكن الاستدلال على الدرجة المذهلة من نشاط خلايا الدماغ من حقيقة أن الدماغ البشري، رغم أنه يشكل فقط 2% من وزن الجسم، فهو يستهلك 20% من مستوى أوكسجين الجسم. وبمقارنة هذه النسبة مع النسبة المستهلكة من قبل عضلةٍ نشيطةٍ، نرى أنه في حين أن عضلة نشيطة تستطيع أن تستمر بهذه النسبة من الأوكسجين لفترةٍ قصيرةٍ فقط... فإن الجملة العصبية تستمر في نسبة استهلاكها العالية هذه مدى الحياة، سواء كان المرء مستيقظاً أم نائماً من بدء تشكله في الرحم حتى الموت". (ر.ب. ليفينغستون، برنامج اللغات والتواصل 501 .ويشير المؤلف إلى س.س. كيتي 1957).

إن الحقيقة الحاسمة في فهم السلوك البشري هي تلك التي تصل بين نشاط

المخ، واستخدام الخلايا العصبية ونموها. يكون تطور الدماغ خلال بضعة أشهر قبل وبعد الولادة سريعاً جداً. يتبع هذه المرحلة من النمو الانفجاري (من وزن حوالي 335 غرام عند الولادة إلى 1300 غرام في مرحلة النضج)، تناقص معدل التسارع. أما تطور الدماغ في مرحلة النضج فلا علاقة له أساساً بالحجم بقدر ما هو تطورٌ في بنيته الجزيئية**macromolecular** ، خصوصاً النمو في حجم الاستطالات العصبية، وبالتالي في وزن الخلايا العصبية أيضاً. نادراً ما تنقسم الخلايا العصبية بعد أن تتمايز (باستثناء الخلايا العصبية متناهية الصغر. مع ذلك ليس هناك نقطة يتوقف بعدها هذا التطور.(راجع سي إف. أو. شميت 1967، ص 211). يحدث هذا التطور العصبي، ليس فقط في الخلايا العصبية داخل الدماغ، بل أيضاً في المختبر، حيث لوحظ أن الخلايا العصبية المزروعة في نسيجٍ تستمر في النشاط البيولوجي والكهربائي، وتظهر دوراناً حول النواة، حركات بروتوبلاسمية وتدفق محوري عصبي ونمو مخاريط ديناميكي مذهل". (آر. بي. ليفينغستون، برنامج اللغات والتواصل ص502 . ويشير إلى سي. إم. بوميرات، 1964).

لقد حملت الافتراضات في نظريات الخلايا العصبية الدفينة في الذاكرة دعماً لفكرة أن انتقال المعلومات الجديدة إلى الدماغ يفضي إلى تشكل دارةٍ عصبيةٍ جديدةٍ كانت تعزى إلى عمليات تقلّص أو تورم العصب كنتيجةٍ للاستخدام أو عدم الاستخدام. وبما أن نظرية الخلايا العصبية الداخلية كانت تفقد احترامها في العقود الأخيرة، فقد تكون هذه الافتراضات مشكوكاً فيها أيضاً. (راجع، جي. ألتمان، 1967، ص 725). لكن يبدو أن تجارب الحيوان الرائعة تؤكد العلاقة بين استخدام الخلايا العصبية ونموها. ففي سلسلة تجارب (راجع، إي،إل. بينيت ومكان آخر، 1964، الاقتباس من جي ألتمان ص 741) حيث جرى تقسيم الجرذان إلى " فئرانٍ جيدة التغذية" رُبِيَتْ في قفصٍ كبيرٍ أتاح لها حريةً الحركةِ

واللعبِ بأشياءَ مختلفة؛ وجرذانٍ أخرى "مقيدة الحركة" رُبِيَتْ في أقفاصٍ صغيرةٍ معزولةٍ وهكذا حرمت من التنبيه الحسي وفرصة تمرين المحرك، وجدت الاستقصاءات أن المادة السنجابية كانت أسمك لدى الجرذان "غنية" التغذية (رغم أن وزن أجسامها كان يميل إلى النقصان)، منها لدى الجرذان "المقيّدة " جي. ألتمان وجي. دي. داس (1964)، وفي دراسة مقارنة تحرّت انتشار المودة الخلوية في أدمغة الجرذان التي ربيت في بيئتين غنيةٍ ومقيّدةٍ. تبين أنها تحتوي دليلاً على ازدياد البنية النسيجية في منطقة القشرة الدماغية لدى الحيوانات جيدة التغذية، كما يظهر دليل صورٍ شعاعيةٍ ذاتيةٍ وجود نسبة انتشارٍ خلويٍ معززٍ لدى الحيوانات الناضجة المخصبة. وفي حين كان العمل يستمر قدماً، (1967، ص741) يفيد ألتمان كنتيجة أولية أن متغيرات سلوكية أخرى "مثل معالجة فئران خلال مرحلة الطفولة" يمكن أن تعدل بشكل جذري تطوير الدماغ، خصوصاً خلية الإخصاب في بنىً مثل القشرة الدماغية،التلفيف الحصيني المسنن والقشرة المخية الراقية **neocortex** .

أنجز إن. تي. ويزل ودي. إتش هوبل (1965 و1965أ) تجارب أخرى تشير إلى توجيه مماثل. تظهر هذه التجارب أن عدم استخدام عين قطة لثلاثة أشهر(بتغطيتها بغطاء اصطناعي) بعد الولادة تسبب بالعمى لعين القطة، وأن استخدام العين من 3 ـ 15 شهرا قد أظهر تعافياً ضئيلاً فقط. فخلص إي. آر. كاندل (1967، ص684) إلى أن: "رغم أنه من الممكن فقط أن تنتج هذه التعديلات في الحيوانات حديثة الولادة، فهناك إمكانيةٌ مهمةٌ لحدوث تغييراتٍ نوعيةٍ مشابهةٍ، وإن تكن أكثر دقةً وبفعاليةٍ متشابكةٍ في الحيوانات البالغة وبعد فتراتٍ مطولةٍ من الاستخدام المعدّل. في الوقت الحاضر هناك تفهمٌ ضئيلٌ للمعالجات التي تنتج تغيّراتٍ ثابتةٍ في الحيوانات البالغة تعقب فترات تعديل الاستخدام المطوّلة (راجع أيضاً عمل إف. بي. بيزويك و آر. تي. دبليو. إل.

كونروي، 1965.).

على الرغم من أن المعلومات المتوفرة عن الارتباط بين استخدام ونمو خلايا الدماغ محدودةً جداً، فثمة ملاحظاتٌ معينةٌ حول عمليات الشيخوخة التي يمكن أن تقلقنا. يكتب دبليو غراي وولتر (1957): "ليس الدماغ بعامة فاعلاً محدداً لفترة الحياة. يتغير النشاط الكهربائي الدماغي قليلاً على مر السنين، مخلفاً جانبياً حالات الخرف الأصيلة، ويُظهر بشكلٍ متكررٍ السمة ذاتها في عمر الستين أو الثمانين. لم يحصل علم الشيخوخة **Gerontology** من الفسلجة الكهربائية إلا على الاقتناع بأن معظم الأدمغة يمكن أن تحيي بقية الأعضاء.

هناك ظاهرة فيزيولوجية عصبية أخرى يبدو أنها تشير إلى حقيقة حاجة الدماغ إلى النشاط: إلى ما يسمى مناطق المتعة في الدماغ. (أنجز العمل الرئيسي في هذا الموضوع إم. إي. أولدز، و جي. أولدز، آر. جي. هيث و سي. إم. آر. ديلجادو. راجع خصوصاً آر. جي. هيث (**Ed**) 1964. لقد كان أولدز أول من اكتشف مناطق المتعة في الدماغ، ومن ثم درسها ديلجادو، هيث وآخرون. وقد أظهر هؤلاء المستكشفون أنه إذا طبقنا تنبيهاً كهربائياً ولو قليلاً على أجزاء معينةً من المنطقة تحت القشرة الدماغية، فإنها تثير إحساساً بالمتعة في الموضوع. كما وجدوا أن المناطق البعيدة في الدماغ فيها خصائص واضحة مشابهة لتلك التي في رأس النواة المذنبة، ومنطقة الحاجز، واللوزة والمهاد الأوسط المركزي، ومنتصف المهاد، وتحت المهاد الخلفي، والحدود بين المهاد وسقفه **tegmentum**. وعن طريق زرع أقطابٍ كهربائيةٍ في هذه المناطق المختلفة يمكن أن تُحفز، وعلى العكس، يمكن ملاحظة النشاط الكهربائي لكل منطقة على جهاز قياس النشاط الكهربائي الدماغي الموصول مع هذه المناطق. ويلاحظ آر. جي. هيث (1964، ص79) أن "مجال التيارات المكافئة بدا أوسع على نحوٍ هامٍ". عندما جرى تحفيز منطقة الحاجز، رغم أنه حذّر من أن بضعة

مواقع أقطابٍ قليلةٍ فقط قد جرى استكشافها بعنايةٍ فائقةٍ لتقديم دليلٍ محددٍ عند هذه النقطة."

يوضح آر.جي. هيث(1964،ص239) في صفحة أخرى أن "استجاباتٍ سارةٍ قد ترافقت مع الأنشطة البؤرية للمنطقة الحاجزية" وأن "النشاط الفيزيولوجي في المنطقة الحاجزية أساسيٌ بالنسبة للاستجابة السارة." كما يذكر أيضاً أن المرضى غير الفصاميين يعيشون استجابات سرورٍ للمنبه أكثر كثافةً من تلك التي يعيشها دماغ الأشخاص الفصاميين والتي "تبدو أيضاً جديرةً بالذكر من وجهة نظر تاريخ انعدام التلذذ **anhedonia** في المريض الفصامي" كما يذكر علاوةً على ذلك أن الإثارة الجنسية قد تراجعت عند المرضى الآخرين عند تنبيه المنطقة الحاجزية، لكنها لم تتراجع عند تنبيه مناطق أخرى.

يقدر سي. إم. آر. دلغادو في تقرير في علم النفس اليوم (1970) أنه في حين أن 60٪ من الدماغ يكون محايداً عندما يتعلق الأمر بالمتعة أو الألم، يمكن أن تثير اللذة 35٪ بينما يثير الألم 5٪ فقط. إن أهمية هذه النتائج في تقدير نظرية فرويد للمتعة واضحٌ جداً. فقد اعتقد فرويد، مثل الاختزاليين الآخرين **reductionists** أنْ ليس هناك وجودٌ للمتعة، بل مجرد درجاتٍ مختلفةٍ من الألم، وأنَّ المتعة هي في جوهرها الانتقالُ من درجةٍ أعلى إلى درجةٍ أقل من الألم. غير أن نتائج الفيزيولوجية العصبية التي ذُكِرَتْ للتو تُظهر أن للمتعة قاعدتها العصبية الخاصة، وعلاوةً على ذلك، أنْ استعداد الكائن البشري "بالطبيعة" لتجربة المتعةِ، أكبر كثيراً من استعداده لتجربة الألم.

إن السؤال الحاسم، على أيةِ حالٍ، هو ما المقصود بكلمة "متعةٍ"؟ هل هي في المقام الأول إشباع احتياجاتٍ فيزيولوجيةٍ معينةٍ مثل الحاجات الجنسية والجوع (متعٌ "أعلى" كونها مستثارة من قبل متعٍ أدنى، كما في مخطط فرويد)؟ أم أن المتعة حالةٌ عامةٌ من السلامة ما وراء إشباع شهياتٍ معينةٍ؟ تظهر

تحريات هيث أن منبه المنطقة الحاجزية يمكن أن ينتج إثارةً جنسيةً، أو على العكس أن الإثارة الجنسية تبدو في صورة النشاط الكهربائي للدماغ باعتباره مرتبطاً بالمنطقة الحاجزية. لكن هيث قام بخطوة مهمة إلى الأمام بملاحظاتٍ تبدو تتسامى فوق المخطط التلذذي ككلٍ. أشير إلى اكتشافه بأن التنبيه الكهربائي للمنطقة الحاجزية، يمكن أن يؤدي إلى تجربة الاهتمام الشديد، مثل الاهتمامات الفكرية أو أنواعٍ أخرى لا تتعلق بإرضاء شهياتٍ مثل الجنس والجوع. ويقتبس مثالاً واحداً حيث في عملية حل مسألةٍ رياضيةٍ هامةٍ، شوهد في صورة النشاط الكهربائي للدماغ نشاطٌ في المنطقة الحاجزيةِ، وهو يعتقد أنه من المرجح أن تنشيط منطقة المتعة يمكن أن ينتج من عملية القيام بنشاط يهتم بالعالم الخارجي (في مصطلحاتي الخاصة سيكون هذا اهتماماً منتجاً أكثر منه نشاط استقبالٍ ـ سلبيٍ). بعبارة أخرى، تشير اكتشافاته إلى حقيقةٍ أن اهتمام الإنسان الفعال في العالم الخارجي يتأسس في بنية الدماغ نفسها، ومن هنا لا يحتاج إلى أن يعزز بمكافآتٍ خارجيةٍ، فإن كان الإنسان يفتقد هذا الاهتمام الفعال هو مريضٌ، وهو يعاني حقاً من مرضٍ حادٍ، ورغم ذلك لا يعتبره هيث كآبةً ذهانيةً **psychotic depression**.

إن الخاتمة المهمة من هذه الاكتشافات هي أن الشخصَ غير القادر على السعي وراء هذه المتعةِ - وعلى مستوى أعلى من الشخصيةِ - لكونهِ مهتماً جدا بالناس، وبالأشياء، والأفكار، هو مريضٌ وليس خاملاً كما تقول البديهية " قياسياً.

بمعزل عن الدليل الفيزيولوجي العصبي الذي يتحدث ضد بديهيات سلبية الإنسان الفطرية، هناك معلوماتٌ أخرى تشير إلى النتيجة ذاتها عن التجربة على الحيوانات، في علم النفس الحيواني والاجتماعي والفردي.

أ ـ دليل بالتجارب على الحيوانات

يوجد بين طلاب السلوك الحيواني بعض الذين وصلوا إلى الموقع ما قبل الاختزالي على أرضية الملاحظة والتجارب المباشرةِ. هاري. إف. هارلو، مارغريت. ك. هارلو و دونالد آر. مير (1950) بخلاف الاعتقاد العام أن المكافآت والخوف من العقاب هما الدوافع الأكثر أهميةً وراء السلوك، اكتشفوا في تجاربهم مع القرود أن القرود أكثر تحفيزاً بالمتعةِ لحل مهمةٍ صعبةٍ، من تحفيزها بالمكافآت الخارجية. كما وجدوا أن "القرود تتعلم تفكيك أحجية من ثلاث قطع بدون أي دافعٍ أو أية مكافأةٍ غير امتياز أنها فككتها". (مقتبس من ج. م. سي. في. هونت، 1963، ص 40)

في دراسةٍ أخرى، كما وجد هارلو أن "قردين أعطيا طعاماً وشراباً جيدين، عملا باستمرارٍ على تفكيك أحجيةٍ مؤلفةٍ من ستة قطعٍ على مدى عشر ساعاتٍ متواصلةٍ رغم أنه لم يكن هناك أي تحفيزٍ مؤلمٍ، ولكن مع استمرار التغذية والشراب الجيدين. علاوة على ذلك، في الساعة العاشرة من الاختبار، وفقاً لهارلو، كان القردان لا يزالان يظهران الحماس لعملهما". (مقتبس من جي. إم. سي. في. هونت، 1، تي)، "ويعتبر هارلو (1950) من أول من استخدموا مصطلح دافعٌ داخليٌ' من أجل فكرة أن قاعدة الدافع متأصلة داخل النشاط ذاته" (ج. م. سي. في. هونت.1. ت، ص 42).

فيما يخص الحديث عن ظاهرة حب الإنسانِ للرياضات الخطيرة أو القاطرات السريعة الخطيرة ـ حيث يتعمّد التعبير عن الخوف ـ أو عن إدمان البريدج أو الجولف مع مستوى إحباطٍ مثالي، أو رجال أعمال يجدون صعوبةً كبيرةً في التقاعد عند بلوغ سن التقاعد، يقول دي. أو. هيب، دبليو. آر. طومبسون (1954،ص 552): "يُفسَّرُ سلوكٍ كهذا عادة لدى الإنسان كبحثٍ عن مكانةٍ، لكن معلومات الحيوان تجعل هذا الأمر متعذراً. يبدو أكثر احتمالاً أن حل المشاكل وإدارة مخاطر متوسطة هي مكافآت متأصلة، أو بمصطلحات أكثر

عمومية، أن الحيوان يعمل دائماً بحيث ينتج مستوىً مثالياً من الإثارة."

يشير دي. أو. هيب ودبليو.آر. طومبسون في المقالة نفسها إلى أن الحيوانات عموماً تسعى إلى الإثارة. ويشيران إلى دراسات مونتغومري طومبسون التي تبين أن الجرذ، على سبيل المثال، عندما يُعطى الخيار بين الأرض المألوفة وغير المألوفة فهو يميل إلى ـ الدافع الاستكشافي ـ المعروف ـ جيداً. (مقتبس عن د. ي. بيرلين، 1960، ص78). وقد أظهرت الفئران ميلاً مشابهاً لميلِ الجرذِ، كما يشير المؤلفون، في مختبر ماك جيل، حيث قدموا للجرذان طريقتين للتغذية، طريقةٍ مباشرةٍ وسهلةٍ وأخرى عبر متاهة، فتبين أنهم سيختارون الطريقة الصعبة بنسبة 20 ـ 40 % من الأشواط. أما الرئيسيات التي تحدثنا عن "اهتمامها" فيما يتعلق بملاحظة هارلو، فهي تميل إلى خلق مشاكل عندما تكون الأشياء مملةً. هذه الملاحظة، بأن الضجر لدى الحيوانات يخلق سلوكاً إشكالياً، متوسطة الأهمية بالنسبة لفهم العدوانية البشرية كما أشرت بالتفصيل (في تشريح تدميرية الإنسان: إيريش فروم، 1973).

قدم إي. كي. ميرز وإن. إي ميلر (1954) ملاحظة أخرى تشير في نفس الاتجاه، وهي أن "الجرذان الراضية والمرتاحة سوف تتعلم الضغط على قضيبٍ أو تدويرَ عجلةٍ فقط لتحصل على فرصة استكشاف الجهة الأخرى من صندوق ميلر ـ ماورير."ويفسر المؤلفان هذه الملاحظة بأنها نتجت عن "دافع الضجر" الذي يمكن إنقاصه تحت شروطٍ معينةٍ. ويوافق أيضاً دي. إي. بيرلين (1960) مع الافتراض أن "دافع الضجر" ينتج عن عدم تغيّر الظروف. وبدلاً من افتراض أن الضجر ينتج عن غياب المنبه. فقد دفع توجههم العام هذين المؤلفين إلى افتراض وجود دافعٍ للضجر؛ من الواضح أنه، في هذا النوع من التفكير لا يمكن أن يوجد أي شيء ما لم يكن له دافع.

إن المثير للاهتمام من وجهة نظر الحاجة إلى التنبيه هو ملاحظات أحد

الطلاب الأوائل قبل كل شيء عن حياة الرئيسيات في البرية: أدريان كورتلاند الذي يعلق على الفارق بين الشيمبانزي في حديقة الحيوان، وأولئك في بيئتهم الطبيعية. يقول عن نزلاء الحديقة: "عموما تبدو دائمة الضجر وبلهاء على مر السنين، "بينما" الشيمبانزي البرية الأكبر تبدو أكثر حيويةً، أكثر اهتماماً بأي شيء وأكثر إنسانيةً." (أ. كورتلاند، 1962، ص131). ويصف كورتلاند هذه النوعية من الحيوية لدى الشيمبانزي الكبار في البرية بالحيوية الكاملة: "تماماً كما كانت الشيمبانزي متسامحة مع الشباب، فقد تجاهلت الكبار. كان رأي أكبرهم، يجب أن أحكم، أكثر من 40 ـ شيمبانزي أكبر من شيمبانزي حديقة الحيوان الأكبر التي رأيتها في حياتي. كان ظهره رمادي الشعر محنياً، وكان تاجه رمادياً ووجهه متدلياً. جَدٌّ ـ كما أسميته ـ كان بوضوح وإلى حد ما معاقاً [جسدياً]... من الواضح أنه نال سلطته من خبرته والمعرفة التي مدته بها المخاطر المحتملة، وأكثر بكثيرٍ من الذكور الأخرى، كان يتصرف كنوعٍ من التحرّي السري الذي يتأكد من أن كل شيءٍ في أمان." (كورتلاند، 1962، ص 131).

لا ضرورة للإطالة في هذه النقطة. شيمبانزي حديقة الحيوان جيد التغذية والرعاية، لكنه يفتقر إلى أي نوعٍ من التحفيز، وهو يعيش في بيئةٍ محدودةٍ أكثر، دون تحدٍ أو اهتمام، لذا، وبسبب غياب التحفيز يصبح كئيباً ويموت صغير العمر. ومن ناحية أخرى، يواجه رئيس الشمبانزي البري دائماً تحديات تحفزه، وتجعله يمارس ملاحظته ويجعله "التفكير" متيقظاً، وبالتالي بدلاً من أن يصبح كئيباً يصبح أكثر كفاءةً وحكمةً وهكذا يبقى زعيم المجموعة إن التشابه الوظيفي مع البشر واضحٌ جداً. النزلاء كبار السن في دور العجزة يلقون عادة نفس العنايةِ التي يلقاها الشمبانزي في حديقة حيوان) في بعض الأحيان ربما أقل أيضاً، لأنهم ليسوا ذوي قيمة) ويملكون في الغالب نفس التعبير الكئيب

الذي يصف به كورتلاند شمبانزي حديقة الحيوان. على العكس من ذلك تماماً، إن رجلاً مسناً مثل نجار، صياد، مدرس، عالم، يبقى متنبهاً نشيطاً، ولا يظهر شيئاً من هذا الملل، بل بدلاً من ذلك يظهر حيوية وإنتاجية حتى بعد تضاؤل قوته البدنية وذاكرته.

يمكن أن نجد وجهة نظر مختلفة جداً عن تأثير حديقة الحيوان في عمل مراقب حيوانات بارز: هيني هيدجر، الذي كان مدير حديقة حيوان باسيل. يزعم هيدجر (1952، ص46 ـ 48) أن الحيوانات المتوحشة متأقلمة "**angepasst**" في الأسر كما هي في الحرية. يقول إن القفص غالباً ما يصبح "وطناً جديداً" للدفاع عنه، وأن الحيوان لا يفقد حريته، خصوصاً ما يُجلَب إلى الحديقة في سن مبكرة، أو يولَد في الأسر، فهؤلاء لم يعرفوا الحرية أبداً. كم مرة وظفت هذه المحاجة في تاريخ تبرير هذا الاستعباد من قبل البشر؟.

ب ـ دليل تجارب علم نفس اجتماعية

الحاجة إلى النشاط والتنبيه والتأثيرات السلبية للضجر بشكل مقنع في تجربة إلتون مايو الاجتماعية ـ النفسية الكلاسيكية التي أجراها في شركة هاوثورن للأعمال الكهربائية في شيكاغو، وفي التجارب الأخيرة على الحرمان الحسي. (راجع. إي. إلتون مايو 1933، بالإضافة إلى إف. جي. رويثليسبرغر و دبليو. جي ديكسون، 1950 [راجع أيضاً إي. فروم، 1955، ص302 ـ 304].

اختار مايو عملية تجميع ملفات هواتف، وهذا عمل يصنف كأداء تكراري، ويُنجَزُ عادةً من قبل النساء: طاولة تجميع قياسية مع تجهيزات مناسبة، وأماكن لخمس نساء عاملات وضعت في غرفة، جرى فصلها عن غرفة التجميع

الرئيسية بواسطة حاجز. كان عدد العاملين الإجمالي في الغرفة ستة، خمسة على الطاولة، وواحد يوزع الإثابة لأولئك المنخرطين في التجميع. كانت كل النساء عاملات ماهرات. جرى التخلص من اثنتين منهن خلال السنة الأولى، وجرى استبدالهما بعاملتين يكافئنهما بالمهارة. استمرت التجربة خمس سنوات، وقسمت إلى فترات تجريبية متنوعة، جرت فيها تغييرات معينة في شروط العمل. وبدون الدخول في تفاصيل هذه التغييرات، يكفي أن نذكر أن توقفات الراحة كانت في الصباح والظهيرة، وقد أُعطين المرطبات خلال هاتين المهلتين، وخُفضت ساعات العمل نصف ساعة. خلال هذه التغييرات تزايد ناتج كل عامل إلى حدٍ كبير. حتى الآن، الوضع جيدٌ جداً؛ لا شيء كان أكثر قبولاً من الافتراض أن زيادة فترات الراحة وبعض المحاولات جعلت العامل "يشعر أفضل" وكانت السبب في ازدياد الكفاءة. ربما كان الكثير من المحققين سيوقفون التجربة هنا ويبلّغوا عن تلك التغييرات "الليبرالية" المتنوعة التي كانت مسؤولةً عن ازدياد إنتاجية العمل. لم يختر مايو إجراءاته؛ لقد قرر، وبالتنسيق مع العمال، أن يرى ما الذي سيحدث إذا ما عادت المجموعة إلى شروط العمل كما كانت في بداية التجربة. فترات الاستراحة، المرطبات الخاصة، وتحسينات أخرى ألغيت كلها قرابة ثلاثة أشهر. وأمام ذهول الجميع لم ينتج عن هذا الإجراء أي تناقص في الإنتاج بل، على العكس، ارتفع الإنتاج اليومي والأسبوعي إلى نقطة أعلى من أي وقت مضى. في الفترة التالية، أُدخلت ثانية التخفيضات القديمة، مع استثناء وحيد هو إحضار الفتيات لطعامهن، بينما استمرت الشركة بتقديم قهوة وجبة منتصف الصباح. استمر ارتفاع معدل الإنتاج. وليس الإنتاج فقط، بل إن الحقيقة الموازية بأهميتها هي أن غياب العاملات خلال فترة التجربة هذه انخفض بنسبة 80% بالمقارنة مع المعدل العام. وأن علاقة صداقة اجتماعية جديدة جرى تطويرها بين المشاركات في هذه التجربة.

كيف شرح مايو هذه النتيجة المذهلة "بدأ الازدياد المستمر يتجاهل التغييرات التجريبية، في تحسيناتها التصاعدية؟" (مايو، 1933، ص63) بقوله: إن لم تكن توقفات الاستراحة، الشاي، وقت العمل المخفض، فما الذي جعل العمال ينتجون أكثر من المعتاد، وأن يكونوا أفضل صحة وأكثر ألفة ومودة فيما بينهم؟ الجواب واضح: بينما بقي الوجه التقني الرتيب المضجر للعمل كما هو، فإن تحسينات معينة مثل توقفات الاستراحة لم تكن حاسمة، إن الوجه الاجتماعي لحالة العمل ككل قد تغير، وقد تسبب هذا بتغيير في موقف العمال. لقد أخبروا بالتجربة، وبالخطوات العديدة التي تتضمنها، وغالباً ما تم الإصغاء إلى اقتراحاتهم والعمل بها، وربما كانت النقطة الأكثر أهميةً من كل ذلك هي كونهم مدركين للمشاركة في تجربةٍ مهمةٍ وذات مغزى، وكانت مهمةً ليس بالنسبة لهم فقط، بل أيضاً لكل عمال المصنع. فبينما كانوا في البدء، "خجولين، مرتبكين، صامتين وربما مرتابين نوعاً ما في نوايا شركتهم" فقد تميّز موقفهم لاحقاً "بالثقة و الإخلاص". (المصدر نفسه). لقد طورت المجموعة شعوراً بالمشاركةِ في العمل لأنهم عرفوا ماذا كانوا يفعلون، كان لديهم هدفٌ وغايةٌ، واستطاعوا التأثير على كل الإجراءات بواسطة اقتراحاتهم.

تظهر نتائج تجربة مايو أنه حتى الوجه التقني من عمليات العمل بقي مملاً ورتيباً، بينما كان العمال يحفزون، وكانوا مهتمين بالتجربة، وهذا المقدار الضئيل نسبياً من التنبيه كان له تأثيرٌ بعيد المدى على سلوكهم الإجمالي وحتى على صحتهم.

كما أن نوعاً آخر من التجارب يتعامل، ليس بزيادة المنبه بل بإنقاصه، أثمر دليلاً تجريبياً مهماً بالنسبة لفرضية الحاجة إلى تحفيز الإنسان. إنه مهمٌ بالنسبة لمشاكلنا، إنه عظيمٌ لدرجةٍ تبرر الحديث عنها بتفصيلٍ أكبر.

لقد أثبتت تجربة مبكرة لكارستين (1928، مقتبسة من سي. إن. كوفر أو إم.

إتش. أبلي، 1964، ص 279) الاستجابات السلبية للعمل الرتيب. فقد طُلِبَ من الخاضعين للتجربة رسم خطوطٍ بيانيةٍ عموديةٍ، أو أن ينجزوا نشاطاً مماثلاً مملاً بقدر ما يستطيعون؛ وأخيراً رفضوا الاستمرار. قام دبليو. إتش. بيكستون، دبليو هيرون و تي، إتش، سكوت (1954) ومن تبعوهم بتجربة كانت أكثر دقةً وأهميةً. يصف المؤلفون الإجراءات كما يلي: "خضع للتجربة اثنان وعشرون طالب جامعي ـ ذكور، تم دفعهم للاستلقاء على سريرٍ مريحٍ في مقصورة مضاءة 24 ساعة في اليوم، مع منحهم الوقت لتناول الطعام والذهاب إلى المرحاض. .خلال الفترة التجريبية كلها كانوا يرتدون نظارات واقية شفافة نفوذةً للضوء المنتشر لكنها تحول دون رؤية s نمطيةٍ. باستثناء وقت الطعام والذهاب إلى المرحاض كان الطلاب موضوع التجربة يلبسون قفازات وأكمام كرتونية تمتد من أسفل الكوع إلى ما وراء الأصابع. وهذه سمحت لهم بحركات مفاصل حرة، لكن بتصور لمسي محدود. وزُوِّدت الاتصالات بين الموضوع والمجَرِبين بنظام كلام صغير، وفي أضيق الحدود. قُيد التنبيه السمعي جزئياً بوساطة مقصورة صغيرة عازلة للصوت ووضعت وسادة على شكل حرف U أشبه برغوة الصابون، أبقيَ فيها رأس الموضوع أثناء وجوده في المقصورة. وعلاوة على ذلك، أضيفت إلى المشهد كله همهمةٌ مستمرةٌ عبر مراوحٍ، ومكيف هواءٍ، ومكبرٍ للصوت موصولةٍ إلى سماعات في الوسادة صُممت لتخمد الضجيج بفعالية جيدة."

كما يمكن أن نتوقع من التقرير الذي راجعه كليتمان (1939) عند بداية النوم بعد تقليل المنبه لدى الإنسان وحيوانات أخرى، مالت المواضيع إلى تمضية الجزء الأول من الجلسة الاختبارية في النوم. لاحقاً، قل نومهم، أصبحوا ضجرين، وبدوا متحمسين للمنبه. أبدوا رغبة في الغناء، الصفير لحديث عن أنفسهم، طَرْقُ الأصفاد على بعضها، أو استكشاف المقصورة بواسطتها. بدا هذا

الضجر ناجماً جزئياً عن تدهورٍ في قدرتهم على التفكير المنهجي والمنتج ـ وتأثيره موصوف أدناه. أصبحت المواضيع أيضاً قلقةً جداً، وأظهرت حركةً عشوائيةً مستمرةً، ووصفوا قلقهم كشيءٍ بغيضٍ. بالتالي كان من الصعب أن تبقى المواضيع لأكثر من يومين أو ثلاثة، رغم حقيقة أنه دفع لكل منهم (20$ في اليوم الكامل ـ 24 ساعة) وهذا أكثر من ضعف ما كان يمكن أن يكسبوه بشكل عادي. وقد غادر بعض المشاركين، قبل أن يمكن إكمال الاختبار." (دبليو. إتش. بيكستون، دبليو هيرون و ت. إتش. سكوت، 1954، ص. 71).

كان التأثير العام للحرمان الحسي النسبي، بالإضافة إلى ما ذكرته سابقاً، "عائقاً عاطفياً غير عادي" خلال الفترة التجريبية. بعد التجربة تحدث المشاركون عن "مشاعر فوضى، صداعاتٍ، غثيانٍ خفيفٍ ووهنٍ. واستمرت هذه الشروط في بعض الحالات لمدة 24 ساعة بعد الجلسة." (ل. سي. ص 72).

كان المؤلفون قلقين في الدرجة الأولى من الاضطرابات الإدراكية**cognitive** أثناء فترة العزل وبعدها مباشرة. أفاد الطلاب موضوع التجربة أنهم كانوا غير قادرين على التركيز في أي موضوع لفترة طويلة داخل المقصورة. ومن حاول أن يراجع دراساتهم أو حل المشاكل الفكرية ذاتية المنشأ، وجد صعوبة في فعل ذلك. بالنتيجة وقعوا في حلم يقظة، هجروا محاولات التفكير المنظم، وتركوا أفكارهم على هواها. كما كان هناك أيضاً تقارير عن "فترات فارغة، بدوا خلالها غير قادرين على التفكير بأي شيء على الإطلاق." (نفس المصدر)

أخيراً أبلغ الطلاب عن هلوسات أثناء وجودهم داخل الجهاز التجريبي. "عموماً، وحيث كان الأسلوب أكثر تعقيداً، حدثت هلوسات كانت مسبوقة عادة بأشكال أبسط من الظاهرة. يمكن التمييز بين مستويات التعقيد كما يلي: في الشكل الأبسط من الحقل البصري، العينان مغمضتان، تغير من اللون الغامق إلى اللون الفاتح، في الدرجة التالية من التعقيد كان هناك بقع ضوء،

خطوطٍ، أو أنماطٍ هندسيةٍ بسيطةٍ. بلّغ أربعة عشر طالباً عن هكذا صورة، وقالوا إنها كانت تجربة جديدة بالنسبة لهم. هناك أنماط أكثر تعقيدا تتمثل في أنماط ورق الجدران' أبلغ عنها أحد عشر طالباً، وأشخاصٌ معزولين أو أهدافٍ، بدون خلفية معلومات (مثال، طابور رجال صغار صفر بقبعات سوداء فاغرين أفواههم؛ خُوذٌ ألمانية)، أبلغ عنها سبعة طلاب. وأخيراً، كانت هناك مشاهد متكاملة (مثال، موكب سناجب تحمل على أكتافها أكياساً تمشي "مشيةً هادفةً" عبر حقل ثلجٍ، وخارج حقل الرؤية حيواناتٍ ما قبل تاريخية تتجول في الأدغال). ثلاثة من أربعة عشر طالباً أبلغوا عن مشاهدٍ كهذه، غالباً ما تضمنت تشوهاتٍ شبيهةٍ بالحلم، مع أشكالٍ توصف غالباً مثل الرسوم المتحركة. الحقيقة الغريبة في الأمر هي أنه تم التبليغ عن بعض الهلوسات التي قُلبت فيها الصور أو أُميلت بزاوية معينة." (دبليو. إتش. بيكستون، دبليو إتش. هيرون و تي. إتش. سكوت 1954، ص 74).

لاحقاً أظهر (تي. إتش. سكوت، دبليو. إتش. بيكستون، دبليو هيرون و بي. كي. دون 1959) باستعمال اختبارات عديدة أن العزلة الخاصة بالإدراك الحسي تنتج تراجعاً في القدرة الفكرية". (المصدر نفسه) في ورقة عملٍ أخرى في العام نفسه (المجلة الكندية لعلم النفس) بي. كي. دون، دبليو،ماهاتو، دبليو هيرون و تي. إتش. سكوت، اكتشفوا الهلوسات من جديد، لكنهم وجدوا أيضاً أن الهلوسات التي حدثت قد تطورت بشكل رئيسي لدى أولئك الذين لبسوا قناعاً نصف شفافٍ، أي إن التعرّض للضوء المنتشر كان عاملاً في الظاهرة. ويختم المؤلفون تقرير عملهم بهذا التعليق العام: "تؤكد هذه النتائج من جديد على عمق درجة الاضطراب الناجم عن إجراء عزلة، كما لوحظ في المختبر وفي أماكن أخرى. إن هلوسات الحيوية القصوى، وضعف العمليات الفكرية، والتغيرات الحسية والإدراكية الحسية، إلى جانب التغيرات الهامة في النشاط الكهربائي

الدماغي، كلها تثبت التأثير واسع المدى على الوظيفة العصبية المركزية المُستحثة فعلا عن طريق تقييد الاختلاف الطبيعي للتنبيه الحسي." (المصدر السابق)

من المهم جداً أن نسأل عن طبيعة هذه الهلوسات وسبب حدوثها. من السهل التفكير بتجربة ذهانية عابرة، عندما يسمع المرء عن هذه" الهلوسات"، وربما لذلك بدت مثيرةً جداً لبعض المراقبين. لكنني لا أرى أي سببٍ لمثل هذا التفسير. أعتقد أن أحد الذين كانوا موضوع التجربة قد نجح في تحديد طبيعة هذه الهلوسات بدقة عندما قال: لقد كنت "أحلم بينما أنا مستيقظ". طبعاً يمكن للمرء أن يعرِّف أي هلوسة مثل "حلمٍ أثناء الاستيقاظ "، لكني أعتقد أن المرء قد يجد أن تعريفاً عاماً كهذا لا يأخذ في الاعتبار خصائص معينةٍ من الهلوسات لدى الشخص الذهاني. شخصياً أُفضِّل أن أفهم هذه "الهلوسات" كأحلام قصيرة، في حالة من النعاس، أو حتى عدم استبعاد إمكانيات إنْ كان المشاركون في الاختبار نائمين لبضع ثوان حلموا خلالها. (إن طبيعة أحلام استيقاظ كهذه تكون مختلفةً كلياً عن "حلم يقظة". حلم اليقظة ليس حلماً حقيقياً، بل خيالاً موجهاً كلياً من قبل أمنياتٍ أو مخاوفٍ؛ يدرك حالم اليقظة جيداً حقيقة أنه يصنَع خيالاً، يمكن أن يبدأ وينتهي بإرادة ويظهر قليلاً من الإبداع. الحلم، وحلم اليقظة ضمناً، ذو طبيعةٍ مختلفةٍ كلياً.)

هناك فرضية تبدو مقبولة بتفسيرها " الهلوسات" في تجارب الحرمان الحسي بواسطة القاعدة السلوكية ذاتها التي يمكن أن نفسّر الحلم بواسطتها. في التجربة كما في النوم يكون الكائن الحي محروماً كلياً أو جزئياً من المنبه الخارجي ويبدو أن الدماغ يستجيبُ بخلق منبهه الخاص به عبر الهلوسة والحلم. وكما اقتبس إم. زوكرمان و إن. كوهن (1964) فقد جرت الاستفاضة في الفكرة ذاتها في ضوء علم فيزيولوجيا الأعصاب، من قبل إي. في. إيفارتس،

(1962)، و من قبل إم.إي. وإي. بي. تشيبل (1962). ويقتبس زوكرمان وكوهن أيضاً تفسيراتٍ نظريةٍ أخرى للهلوسة في التجارب، بالتحديد التحليل النفسي، التفسيرات الإدراكية والاجتماعية النفسية، وتعتبر تفسيرات التحليل النفسي ذات أهميةٍ خاصةٍ في سياق عملنا. لسوء الحظ إنها بشكل رئيسي لغوٌ، عزلةٌ تنتج نوعاً من النكوص، نكوصٌ أعمق " عملياتٍ رئيسيةٍ" وعمليات كفٍ ثانويةٍ **inhibits**. (راجع أيضاً الورقة اللاحقة من قبل زوكرمان" التي يتناول فيها الدليل على مختلف النظريات في " الهلوسة". يصل المؤلف إلى نتيجة مفادها: " تبدو الهلوسات الحسية إلى حد معقول أقل غرابةً منها عندما أُفيدَ عنها أول مرةٍ من قبل طلاب كنديين." (إم. زوكرمان 1969، ص 125)

لقد أشار مؤلفو التجارب الحسية إلى أن تجاربهم الحسية انكبت عموماً على فهم وظيفة الدماغ. يكتبون: "هناك دليلٌ كبيرٌ من الدراسات الفيزيولوجية العصبية التي تشير إلى أن الوظيفة القياسية للدماغ المستيقظ تعتمد على كونه في حالة تعرضٍ مستمرٍ للقصف الحسي، الذي ينتج رد فعل إثارةٍ مستمرٍ. إن العمل الذي يقوم به الآن إس. كي. شاربليس في ماك جيل يشير إلى أبعد من ذلك، يشير إلى أنه إذا لم يتغير المنبه، فإنه سرعان ما يفقد قدرته على إثارة رد الفعل. هكذا، مع إن إحدى وظائف المنبه هي إثارة أو إرشاد مقدارٍ معينٍ صغيرٍ من السلوك، هو يقوم أيضاً بوظيفة ـ غير محددة، وهي الحفاظ على استمرار ,إثارة، ربما من خلال تشكيل جذع الدماغ الشبكي. بعبارة أخرى، إن الحفاظ على السلوك السوي الذكي التكيُّفي، ربما يتطلب دخلاً حسياً متنوعاً باستمرار. فالدماغ ليس آلةً حاسبةً تعمل بمحرك كهربائي يستجيب فوراً لمفاتيح محددة بعد أن يكون قد أطفئ. على العكس من ذلك، يشبه الدماغ آلةً يجب أن تبقى حاميةً وشغّالةً. لذلك يبدو من المهم أن تتفحص الوظيفة الإدراكية خلال عزلة إدراكٍ حسيٍ مطوّلة، بقدر ما يمكن

تطبقيها. لقد حقق إف. بريمر و سي. تريزولو (195) عزلة كهذه بقطع جذع الدماغ، لكن طلبة الجامعة يترددون في الخضوع إلى عمليات على الدماغ لأغراض تجريبية، وهكذا يجب أن نكتفي بقليل من العزلة الحادة عن المحيط." (دبليو. إتش. بيكستون، دبليو هيرون، وتي. إتش سكوت، 1934، ص 70) منذ 1953، أظهروا دليلاً كبيراً على أن المؤلفين كانوا محقين في تفسيرهم لمعلوماتهم.

ت ـ الدليل بالحلم

تقودنا ظاهرة الحلم إلى نتائج مماثلةٍ لنتائج تجارب الحرمان الإدراكي الحسي. نسلم بلا نقاشٍ بحقيقة أننا جميعا نحلم (رغم أن الكثيرين ينسون أحلامهم ويتصورون أنهم لم يحلموا) ونفشل في طرح سؤالٍ أوضح: لماذا نحلم؟

على اعتبار أنه أثناء النوم ينخفض مستوى نشاط أعضاء الجسم الأخرى إلى الحد الأدنى، ما عدا تلك الضرورية لاستمرار الحياة، لماذا لا يحتاج أيضاً الدماغ إلى الراحة أثناء النوم، حيث أن العديد من مهامه تنخفض عندما يكون الجسم في حالة الراحة؟ مهما تكن الإجابة على هذا السؤال، تبقى الحقيقة أن دماغنا نشيط بشكل غير عادي على مدار ساعات النهار والليل. وقد تحققت العديد من الأعمال التجريبية من هذه الحقيقة. ويمكن أن نفهم اليوم بشكل أفضل القول بأننا نحلم خلال 25% من زمن نومنا، إذا أخذنا في الحسبان الحاجة إلى نشاط الدماغ المستمر، ليس فقط خلال وقت استيقاظنا بل أيضاً أثناء النوم. (في الحقيقة إن حلم الحيوانات، حتى تلك التي في مستوى أدنى من التطور، يُظهر كم هو أساسيٌ لنشاط الدماغ عندها. راجع. إي. إس.توبر و إف. كوفلر،

1966). حيث أن الكائن الحي أثناء نومه لا ينقاد بسهولة للمنبه الخارجي، ما عدا المنبهات غير العادية، يبدو أنه يصنع منبهاته الخاصة في عملية الحلم التي لها تأثيرٌ مشابهٌ لتأثيرات المنبه الحقيقي، أي تنبيه العالم الخارجي.

لكن ظاهرة الحلم ترينا أكثر من مجرد حاجة الدماغ إلى التنبيه والإثارة. فكثيرٌ من الأحلام تظهر إبداعاً فنياً وعمق بصيرةٍ يعجز عنها هؤلاء الحالمون في حالة اليقظة. حتى الأحلام التي تبدو محفزة كلياً بإشباع هلواسي **hallucinatory** لرغبةٍ فطريةٍ (اعتقد فرويد أن الأحلام جميعا هي إشباعٌ لغرائزٍ ليبيديةٍ) غالباً ما تظهر مهارةً إبداعيةً في الحبكة، وهذه المهارة يفتقدها الحالم أثناء حالة الاستيقاظ. ويُظهر الكثيرون بصيرةً في شخصٍ أو حالةٍ، لا يكونون على دراية بها أو به أثناء استيقاظهم. كمثالٍ عن أحلام التبصّر هذه إليكم رأيَ (أ) حول (ب) الذي التقاه قبل الحلم بليلةٍ. بعد اللقاء اعتقد (أ) أن (ب) لطيفٌ جداً ويقرر أن يمضي معه قدماً في صفقة عمل يخططان لها. على أية حال، في الليلة التالية بعد اللقاء يعيش(أ) الحلم التالي:

"أنا أمشي مع (ب)، نصل ضفة نهرٍ. يقترح (ب) وهو سباحٌ ماهرٌ أن السير إلى الجسر التالي سيستغرق وقتاً طويلاً وأننا نستطيع أن نسبح بسهولةٍ. أقبل اقتراحه، لكن سرعان ما أكتشف أن التيار في النهر قويٌ جداً وأجد صعوبة في السباحة فيه. كان (ب) قد سبقني في السباحة. وعندما ناديته قائلاً إني أفضل التراجع، نخر ساخراً وتابع السباحة. لحقت به بأقصى جهد وعندما وصلت أخيراً إلى الضفة الأخرى منهكاً كلياً. يأخذ (ب) محفظتي التي تحتوي أوراقاً هامةً ومبلغاً كبيراً من المال ويقول: سأذهب وأشتري لك دواءً. لكنه يذهب ولا يعود أبداً.

يستيقظ (أ) من الحلم مصدوماً. عندئذ يحاول أن يتذكر المحادثة التي جرت بينهما في اليوم الفائت، ويتذكر أنه قد لاحظ نخرة سخريةٍ وعدوانيةٍ خاصةً على وجه (ب). وبعد تفكيرٍ مطوّل يتذكر حوادثَ صغيرةً ماضيةً تشير

أيضاً إلى أن (ب) ليس جديراً بالثقة. هكذا نرى أن (أ) يمتلك في الحلم بصيرةً أعمق من بصيرته في حياة اليقظة. كما نرى أن عملية تفكيره في الحلم أكثر فاعليةً واختراقاً منها في اليقظة، وهو لا يستجيب إلى عمق التنبيه.

لكن القدرة الخلاقة أثناء النوم تذهب أبعد من ذلك. فكثيرٌ من الأحلام لها خاصية الأسطورة أو القصة القصيرة؛ لقد استمعت حقاً إلى الكثير من الأحلام التي إن نُشرت بدون أية تعديلات يمكن مقارنتها بقصص كافكا القصيرة. ويُظهِرُ الحالمون في هذه الأحلام مقدرةً على الخلق الفني الذي لا يظهر أي دليل عليه أثناء حياته في اليقظة. إن قصة الحلم ليست خياليةً مثل حلم اليقظة؛ إنها العرض الفني للواقع الذي يتعامل معه الحالم. فالحالم لا يرى فقط الحقيقة المحجوبة وراء كليشيهات الوعي، بل هو قادرٌ على اختيار الرموز التي تعبر بأفضل أسلوبٍ عما يراه وهو قادر علاوةً على ذلك على أن ينسج وحدةً فنيةً متكاملةً لمختلف اتجاهات قصته.

دعونا نتفحص بعض الأمثلة. أولاً، حلمٌ مكثفٌ لابنٍ في السادسة عشرة وهو في نزاعٍ حاد مع أبيه الضابط في الجيش. يذعن الابن لوالده جزئياً لأنه يخافه، وجزئياً لأنه معجبٌ بقوته. ذات ليلةٍ وبعد أن انتقده والده حلم أنه يرأس فوج جنود يهاجمون قلعة من القرون الوسطى، ويخترقون جدرانها، يقتلون المدافعين عنها ويجدون أنفسهم في منتصف ساحة القلعة. كل الأعداء قتلى الآن؛ في هذه اللحظة يكتشف الابن أن جدران القلعة كرتونية، كما يكتشف أن القلعة كلها تشبه قلعةً كرتونيةً اعتاد أن يلعب بها عندما كان طفلاً.

من الواضح أن الحلم يعبر عن مشاعره الثورية ورغبته في أن يخلع والده ويحتل مكانه. لكن عنصر الإبداع في الحلم يكمن في اختياره قلعةً من القرون الوسطى كرمزٍ لوالده وعلاوةً على ذلك، أن تكون هذه القلعة مصنوعةً من الكرتون، وهي في حقيقة الأمر لعبةٌ لا حول لها ولا قوةٌ. في رمز "القلعة

الكرتونية" يعبر الحالم عن رأيه في طبيعة والده الحقيقية: إنه مخلوق رومانسي يعيش في الماضي، لكن بدلاً من أن يكون مرعباً كما يتخيله هو عندما يكون مستيقظا، يرى في الحلم ضعفه وطفوليته وهشاشته. هكذا يعبر الرمز عن خاصيةٍ في شخصية الأب بدقةٍ متناهيةٍ. وهذا كله نتاج خلقٍ فنيٍ.

وفقاً لمنهج فرويد التفسيري، يعبر الحلم فقط عن رغبة في قتل الأب والسخرية منه (غزو القلعة قد يُفسر كسفاح المحارم مع الأم). يمكن أن يكون الأمر كذلك، لكن ليس بالضرورة. فالنقطة الأساسية هنا هي فيما إذا كان الحلم يصف الطبع الحقيقي للأب بصورة أكثر ملائمة من صورة الاستيقاظ. لكن حتى لو قبلنا التفسير الفرويدي للحلم، فإن صياغة الرمز تبقى عملاً إبداعياً.

في الأحلام الأخرى لا يتم التعبير عن القدرة الإبداعية للحالم بطريقة حبكةٍ أدبيةٍ، بل في صورٍ بصريةٍ فنيةٍ. رجل في الأربعين يعاني من مشاعر شِدَّةٍ من الوحدة واللاجدوى؛ يرى الحلم التالي: " أرى شارعا في مدينة كبيرة. الوقت فجراً. لا أحد في الشارع سوى سكيرٍ ذاهب إلى بيته؛ وهناك رذاذ مطر."

هذا حلم بالصور لا بالكلام. إنه تعبير دقيق عن مزاج الحالم في حياة اليقظة. مع ذلك، عندما يُسأل عن شعوره عندما يكون مستيقظاً يعطي عادة إجابة غير دقيقة في وصف مزاجه. وفي هذه الصورة جمع كل العناصر بطريقة تمكن أي شخص يصغي إلى الحلم من أن يجمع بدقة نفس الشعور بالوحدة، باليأس والتعب، والانفصال عن كل ما حوله.

ثمة أحلام هي أشكالٌ مختلفةٌ من حبكة هاملت. لنأخذ الحبكة كما يقدمها فرويد. على افتراض أن هاملت استشار طبيباً نفسياً، فما الذي سيقوله له؟ قد يقول له: "أشعر أحياناً بالضيق عندما أكون مع أمي. أعرف أنها تحبني، مع ذلك أنا لا أثق بها ثقةً مطلقةً، وزوج أمي لا أحبه، رغم أنه يعاملني بلطفٍ شديدٍ، يهتم بي ويقدم لي الكثير من الهدايا." بعدئذ قد يحلم المريض بمؤامرة

هاملت: بأن أمه بالاتفاق مع عشيقها، الذي يتزوجها لاحقاً، قتلا أباه.

هل الحلم صوت الحقيقة؟ ليس بالضرورة. قد يكون تعبيراً عن غيرته أو تمرده. لكن في مرات أخرى كثيرةٍ يعبر عن الحقيقة بطريقةٍ رمزيةٍ، شاعريةٍ. لا يهم إن كانت الأم قد قتلت أباه فعلاً؛ قد يكون هذا الوصف المتطرف مجرد صيغةٍ شاعريةٍ يجري التعبير فيها عن الحقيقة المخفية. وهذه الحقيقة المخفية هي أن أمه كانت تكره أباه؛ أي إنها غدارة، عديمة الضمير وغير نزيهةٍ؛ وأن زوج أمه غير مخلص، عديم الرحمة ويحاول أن يرشيه. في الدراما الشكسبيرية تتأسس حقيقة "الحلم" بظهور شبح والده؛ أما في الحياة الحقيقية فيمكن أن تتأسس على تزايد الوعي بكثيرٍ من التفاصيل التي تشكل الدراما، وأحياناً حتى باكتشاف سلوكيةٍ ليست خبيثةً جدا بل مخبأةً.

يختلف الحلم في كشفه الإبداعي عن حقيقة مخفية؛ كلياً عن حلم اليقظة الذي هو تخييلٌ موجهٌ من قبل رغبات المرء أو مخاوفه. حلم اليقظة لا يكشف شيئاً، بل يعبِّر عن رغبات؛ ويختلف عن الحلم اختلاف رواية رخيصة عن رواية عظيمة، مثل اختلاف "فن" التسلية والأيديولوجيا عن الفن. كل الفن ـ مثل العلم، ولكن بوسيلة مختلفة ـ يكشف الحقيقة ولا يخفيها. الفنان الرجعي هو فنان ثوري، "الفنان" الأيديولجي (مثل أولئك الذين يلتزمون مبدأ "الواقعية الاشتراكية") له وظيفةٌ رجعيةٌ. إن هوميروس في كتابته للإلياذة قدّم للسلامِ أكثر من أولئك الذين كتبوا " فناً" من أجل دعاية السلامِ.

يمكننا أحيانا رؤية نفس القدرة الإبداعية عند الأشخاص أثناء حادثةٍ ذهانيةٍ. مريضٌ أمضى عدّة أشهرٍ في مستشفى أثناءَ إصابته بحادثةٍ فصاميةٍ حادةٍ، أعطي طيناً لصنع نماذج. صنع عدداً من التماثيل النصفية ـ ودمرها لاحقاً. دعي فنان رفيع المستوى إلى المعرض فوجد أن تلك التماثيل ذات قيمة فنية عالية. لكن بعد أن تعافى المريضُ واستعادة عقله ثانية، طُلب منه أن

يحاول من جديد. فصنع تماثيل كانت مجرد كليشيهاتٍ نمطية جداً. وعندما سئل إن كان يذكر التماثيل التي صنعها أثناء مرضه لم يستطع أن يذكر شيئاً.

كتبت لي امرأة ذكيةٌ جداً العديد من الرسائل أثناء إصابتها بحادثة فصام حادٍ. هذه الرسائل، رغم غرابتها أحياناً، كانت رائعةً، نفاذةً و لماحةً بحيث يمكن للمرء أن ينشرها دون أية تغييراتٍ. بعد تعافيها، كانت رسائلها ذكيةً جداً، مثل سابقاتها قبل المرض، لكنها كانت تفتقر إلى الخاصية الفنية فوق العادية التي تميزت بها رسائلها أثناء مرضها بالفصام.

من المغري، طبعاً، أن تتأمل في الشروط المسؤولة عن ظهور القدرات المنتجة ـ الفعالة أثناء النوم أو أثناء بعض حالات الذهان. في اللغة المنسية (1951 a) وفي بوذية زن والتحليل النفسي (1960 a) اقترحت فرضية: أثناء حياة اليقظة تكون وظيفة الكائن الحي هي البقاء حياً ـ إنتاج سلعٍ ضرورية للبقاء والدفاع عن نفسه في مواجهة الأخطار. بعبارةٍ أخرى، خلال حياة اليقظة على الإنسان أن يعمل. هذا يعني في المقام الأول أن عليه أن يعي الأشياء كما ينبغي أن يعيها إن هو أراد استخدامها. علاوةً على ذلك، على المرء أن يراها كما يراها الآخرون جميعاً، مادام العمل كله يعتمد على التعاون. أثناء النوم يرتاح الإنسان، أي إنه، بعبارة أخرى، يكون حراً من التزام العمل والدفاع عن النفس. لكن هذا يعني أيضاً أنه حرٌ من ضرورة وعي العالم كما ينبغي أن يعيه المرء في العمل والدفاع عن نفسه، إنه حرٌ من التأثر بالهراءِ والبديهيات التي تؤثر عليه أثناء حياة اليقظة. إنه حرٌ في أن يعي العالم في حقيقته بدون تشويه الكليشيهات الاجتماعية والأهداف. يمكنه أن يراه كما يراه هو حقيقةً وليس كما يفترض به أن يراه إن هو أراد أن يتأقلم مع مجموعة.

يبدو أنه في نومنا (وفي بعض شروط الذهان الخاصة التي يُعاق فيها التأقلم مع العالم بشكل جذري) تماماً مثل وقوعنا تحت تأثير عقاقير معينة، نكون

أحراراً من الرقابة الاجتماعية والمشوِّهين، وبالتالي أحراراً في أن نكون مبدعين. يمكن أن يعرّف المرء الفنان كإنسانٍ يستطيع أن يخلق عندما يكون مستيقظاً، عاقلاً و غير ثملٍ. وبقدر ما تكون التناقضات حادة بين الرواية الاشتراكية والعقيدة من جهة، والواقع، من جهة أخرى، سيبدو الواقع أقل سرية، سيبدو كما ينبغي أن تراه البصيرة الحقيقية. في مجتمع مؤنسن بشكل كامل بحيث لا يحتاج إلى إنتاج تشويه للوعي، يمكن أن يتكهن المرء أن الشخص العادي قد يكون فناناً في يقظته. (يعود الفضل الكبير إلى أوتو رانك في إظهار العلاقة بين المظاهر العصبية وأشكال التعبير الفني، وأكثر من ذلك، لقد قدم مساهمة هامة لفهم الفنان).

جـ ـ الدليل بتطور الطفل

إن تطور الطفل هو المجال الذي يستطيع فيه أي شخص أن يلاحظ النشاط والاهتمام العاطفي فيما يفعله هو نفسه. والأكثر دهشةً هو أن فرويد وعلماء نفسانيون آخرون لم يدركوا هذه الحقيقة. وقد ذهب فرويد بعيداً إلى حد أنه زعم بتأصّلِ العدوانية في الأنا، ومن ثم تطورت كدفاع عن الأنا، في مواجهة المنبه الخارجي. وقد أظهرت الأبحاث الأخيرة أن ليست هذه هي القضية بأي حال من الأحوال. صحيح أن عضوية الكائن الطفل مثل عضوية البالغين، تدافع عن نفسها ضد التنبيه المفرط أو الإثارة المفرطة التي لم تتم تهيئة نظامه النفسي "لهضمها"، ولكن لم يعد هناك أي شك في أن الطفل، وبعد وقت قصير جدا من ولادته يكون متلهفاً جداً للتنبيه والإثارة وفي أمس الحاجة إليهما. لقد قدم ديفيد. إي. شخيتر (1973، ص21) عرضاً كاملاً ومنهجياً عن المعلوماتِ المتوفرةِ في متابعة أطروحته النظرية بأن: "المنبه الاجتماعي و التفاعل التبادلي ـ

هزليان غالباً وليسا بالضرورة دافع تواصلٍ أو تخفيض توترٍ - يشكل أساساً لتطور ارتباطات اجتماعية خاصة بين الطفل والآخرين. ويقتبس شخيتر عدداً مهماً من الاكتشافات عن الإدراك البصري عند الأطفال الرضع. بعضها من إي. إس توبر الذي أثبت رأرأة العين عند المولودين الجدد (تاوبر وكلوفر، 1966، ص 382)؛ وكذلك هي ملاحظات بي. إتش وولف و بي. إل. وايت(1965) حول المتابعة البصرية المقترنة بحركة الأشياء عند رضّعٍ في اليوم الثالث أو الرابع من العمر؛ وكذلك هي الأهمية الخاصة الموصوفة من قبل آر. إل فاتنز (1958) القائلة بأنه حتى في الأسابيع الأولى من الطفولة يفضل الأطفال تثبيتاً بصرياً مطولاً على أنماطٍ بصريةٍ أكثر تعقيداً بالمقارنة مع الأنماط الأبسط. ويقول دي. إي. شيختر(1973, ص21) بطريقةٍ فضفاضةٍ "يمكن أن نخلص إلى أن الأطفال الرضع يفضلون أنماط تنبيه معقدة.

يفيد شيختر (آي. سي. ص 2) أيضاً عن إثارة ابتسامة طفل، حيث أثبت أن المرء يمكن أن يعزز استجابة الابتسامة بابتسامة مقابلة، أو يميل إلى إخمادها بعدم الاستجابة لها. ويشير إلى عدد من الدراسات السابقة التي تظهر أن هناك "الآن حجماً متزايداً من الأدلة على أن المتغيرات الحاسمة في تقرير نتائج المستجيبية **responsiveness**الاجتماعية في الطفل السليم هي التنبيهات المنمذجة اجتماعياً ومستجيبية الأشخاص المهمين في البيئة الحاضنة" بينا لا يوجد مكافئٌ اجتماعيٌ (منبه الإدراك الحسي ضمناً)، كما نراها على سبيل المثال في العجوزات المؤسساتية للمكفوفين والأطفال عن التطور في العلاقات العاطفية والاجتماعية، في اللغة والتفكير المجرد، والضوابط الداخلية".

وتقود ملاحظات ج. بياجه حول الأطفال إلى توجيه مشابه. فقد لاحظ كيف أصبح اهتمام الأطفال في الشهر الرابع "متمحوراً على نتيجة ترتبت على البيئة الخارجية" (مقتبس من آر.دبليو. وايت، 1959). وفي النصف الثاني من العام الأول، لاحظ سلوك الطفل وهو يستكشف خصائص الأشياءِ ومجرباً عليها

شتى الأفعال. وفي حالة لوران، ذي الأشهر التسعة، الذي عُرِضت عليه تشكيلةٌ جديدةٌ من الأشياء. تقفى ج. بياجيه أربع حالات من الاستجابات: (أ)استكشافاً بصرياً، نقل الشيء من يدٍ إلى أخرى، طي المحفظة، الخ؛ (ب) الاستكشاف باللمس، تمرير اليد على الشيء كله، مثل الخدش، الخ؛ (ت) تحريك الشيء ببطء في الفراغ؛ (ث) استخدام ذخيرة الفعل، هز الشيء، ضربه، أرجحته، فركه على جانب السرير، مصه، الخ "كل سلوك بدوره مع نوع من الحذر وكأنه يدرس التأثيرات الناتجة." (إل. سي. ص319)

يلاحظ بياجيه كيف يمسك لوران، في عمر متقدمٍ قليلاً، بالأشياءِ الجديدة، يكسرها حطاماً، يتركها تسقط و"يراقب باهتمام كبيرٍ الشيء وهو يتحرك، وينظر إليه مطولاً، خصوصاً بعد أن يسقطه ثم يتناوله عندما يستطيع." (نفس المصدر السابق). ويوجز تجربته كالتالي: "يمسك على التعاقب بَجَعة سليلويد، صندوقاً، وأشياء أخرى مشابهةً، وفي كل مرة يرفع ذراعه على طولها، أحياناً يحمل الأشياء متأرجحة أمام أو وراء عينيه. بعدئذ يسقط الشيء في مكان جديد (على وسادته مثلاً) يتركه يسقط ثلاث مرات أو أكثر في المكان نفسه، وكأنه يريد دراسة العلاقة المكانية؛ ثم يعدل المكان. وفي لحظةٍ معينةٍ تسقط البجعة قرب فمه، لكنه لا يمصها الآن (رغم أنها تستعمل عادةً لهذا الهدف)لكنه يسقطها ثلاث مراتٍ أخرى بينما يقوم بإيماءة فتح فمه فقط." (ج. بياجيه، 195، ص 269، مقتبس في آر دبليو. وايت، 1959، ص 16)

يعلق وايت(في المصدر نفسه) على اكتشافات ج. بياجيه بأنه "لا يمكن لأبٍ مراقبٍ أن يشكك في حقيقة أنه غالباً ما يتصرف الأطفال بتلك الطريقة خلال حياة اليقظة عند الجوع، والحاجات الإيروتيكية، والانزعاج، ويبدو أن القلق لا يمارس أي ضغط معين. إذا فكرنا بهذا السلوك تحت العناوين التاريخية لعلم

النفس فسنرى أن قليلاً من العمليات في عداد المفقودين. يقدم الطفل دليلاً على الإحساس، الإدراك، الحضور، التعلم، الملاحظة وربما الاستذكار، وربما التفكير بطريقةٍ بدائيةٍ. إن العاطفة القوية غير موجودةٍ، لكن ابتسامات الطفل، غرغرته، وأحياناً جلجلة الضحك توحي بقوةٍ إلى وجود تأثيرٍ سارٍ. تظهر الأفعال في شكلٍ منظمٍ، خصوصاً في عينات من الاستكشاف والتجريب الفعال. من الواضح أن الطفل يستخدم بترابط معين ربما كل مرجع العمليات النفسية، ما عدا تلك التي ترافق الشدة. سيكون حكماً اعتباطياً حقاً لو قال المرء إن أحدها كان أكثر أهميةً من الآخر."

لنوجز: إن الحاجة التي يظهرها الأطفال، وسلفاً الأطفال الرضع إلى التنبيه والرغبة في إثارةٍ مثاليةٍ، قد أثبتتها تجاربٌ مختلفةٌ وملاحظاتٌ على الأطفال والحيوانات قام بها مدربون مؤهلون جيداً. وهكذا فقد جرى بوضوحٍ تفنيد كل الآراء الأقدم حول النزعة إلى تخفيض الدافع والإثارة وسلبية الأطفال الرضع.

حـ ـ دليل علم النفس

إذا كنت قد قدمت حتى الآن معظم المعلومات التجريبية، فسوف أقدم في التقرير التالي آراءَ عددٍ من المؤلفين الذين كونوا آراءهم من مراقبة سلوك طفلٍ مريضٍ، وليس حصراً عن طريق التجارب بالمعنى الضيق للكلمة.

أبدأ مع شخصيةٍ استثنائيةٍ في هذه المجموعة، هو جان جاك روسو الذي لم يكن "طبيباً نفسياً" بالمعنى الحديث للكلمة بل فيلسوفاً. لكن روسو كان مراقباً

ممتازاً ومفكراً لامعاً، وقد تسبب تجاهله اليوم بضرر كبير في تفكيرنا الخاص. إنهم يقرؤونه بشكل سطحي وخارج السياق. يبدو روسو يشاركنا مفاهيم كسل الإنسان الفطري عندما يصف الهمجي باعتباره منْ "يريد فقط أن يعيش ويبقى خمولاً." (أعترف لروسو ممتناً بهذه المرجعية والاقتباسات التالية من د. هارتموت فون هينتينغ واتصالاتنا الشخصية.) لكن روسو يوضح الأمر جيداً بتنويهه أن مفهوم "الخمول" هذا يجب أن يُفهم فقط كنقيض للانشغال والفاعلية " البورجوازية"، ويتابع: "إنه دائم النشاط، يتعرق، يعمل ويعذب نفسه باستمرارٍ، من أجل أن يقدم لنفسه حتى مزيداً من الأنشطة المضنية.... يعيش الهمجي داخل نفسه، بينما يعيش الإنسان الاجتماعي خارج نفسه ويُخضع نفسه إلى آراء الآخرين..." (ج. ج. روسو، 1956، ص 97).

أو يقول في إميلي: "... يقلقكم أن الطفل يمضي سنواته الأولى دون أن يفعل شيئاً. لكن ما رأيكم؟ أيمكن أن تكون السعادة لا شيء؟ ألا يعني اللهو واللعب طوال النهار يعني شيئاً؟ أبداً لن يكون الطفل في مثل هذا النشاط في حياته. ومن هنا، لا يخشى هذا الكسل المزعوم." (ج. ج. روسو،1983، ص 89) أو في الاعترافات (ص 874) يقول: "الراحة التي أحب ليست راحة الرجل الكسلان...، راحتي التي قصدت هي راحة الطفل دائم النشاط دون أن ينجز أي شيءٍ." إذا كان قد تبقى هناك أيُ شكٍ حول موقع روسو فقد تمت الإجابة عليه في الملاحظة التالية (إميلي، 1983، ص 117)، بالمناسبة إذا كان لا بد أن توجد الحالة النادرة، وهي وجوب أن يكون لدى الطفل نزعة الجمود في الكسل، فيجب ألا يتركه المرء... إلى هذه النزعة، بل عليه أن يزوده بمنبهات تجعله يقظاً. لابد من أن يعي المرء جيداً أنه ينبغي أن يمتنع عن إجبار الطفل على النشاط، بل أن يجد شيئاً يحبه الطفل من أجل توظيفه لتنبيه نفسه."إن

عبارات روسو عن مشكلة النشاط ليست خاليةً كلياً من التناقضات. قد يكون هذا بسبب عوامل طبائعية في شخصيته(مثل تبعيةٍ معينة)، لكن الخط الرئيسي لأفكاره واضحٌ تماماً. (راجع التحليل النفسي للحصول على عرض لشخصية روسو أطروحة الدكتوراه لسارة سو ويتي (1970) التي عمقت فهمي لروسو.

لقد ظهرت المبادئ ذاتها في نظام علم أصول التدريس المونتيسوري، وهي تكمن وراء كل الأفكار المتطرفة السابقة عن التربية، ومن ضمنها الأكثر تطرفاً عن التدريس الكامل للمجتمع، كما عبر عنه إيفان إيليتش (1970). (بالنسبة إلى الخطوط الأساسية لتطور فكرة المتعة الحقيقية في النشاط، فقد اتكأت كثيراً على (إن. كوفر وإم. إتش أبلي، 1963، آر إتش وايت،1959 و ج. ماك هونت،1963).

لقد كان ألبيرت غولدشتاين واحداً من أول أطباء الأعصاب في هذا القرن الذين شددوا على حاجة الإنسان الداخلية إلى النشاط والتنبيه (1939)، وافترض على أساس هذا البحث العصبي الأساسي وجود نزعةٍ رئيسيةٍ واحدةٍ، نزعة "تحقيق الذات"، حيث يكون تجلي، ما يسمى فيها الدوافع الحشوية visceral، معزولاً عنها جزئياً وليس حقيقياً، وهذه يمكن أن تعبر عن ذاتها في الباعث نحو الكمال ـ استكمال ما هو غير كاملٍ بعد، سواء كانت مهمةً خارجيةً أو مهمة السيطرة على وظيفةٍ ما مثل المشي، استعمل مؤخراً أبراهام ماسلو (1954) هذا المصطلح من جديد وأعطاه شعبيةً معينةً، ربما بسبب خطر تسطيح المصطلح. لسوء الحظ لقد نجح في السنواتِ الأخيرةِ استقطاب مصطلحي "تحقيق الذات" و"تحقيق إمكانيات الإنسان" من قبل حركةٍ شعبيةٍ تحاول أن تبيع الخلاص برخصٍ وسرعة لكل من يسعى إلى أجوبةٍ سهلةٍ. ويتميز معظم ممارسوها بالدجل والروح التجارية، وقد جاؤوا بخميرةٍ جديدةٍ

من تحقيق الذات، الزنّية، التحليل النفسي، العلاج الجماعي، اليوغا وأية مكوناتٍ أخرى مفيدةٍ. لقد وعدوا الشباب بحساسية أكبر، ووعدوا مدراء الأعمال التنفيذيين كبار السن بقدرات أكبر على "التعامل" مع موظفيهم. من بين النتائج الأخرى المؤسفة أن المفاهيم الجدية قد أصبحت ملطخةً بحيث أصبح من الصعوبة بمكانٍ استخدامها في سياق جدي.

لقد كان كارل بوهلر (1942) أول من تحدث في الحقل النفسي عن المتعة الجوهرية**intrinsic pleasure** في النشاط ووظيفة الكائن الحي، وسمى هذه المتعة "المتعة في العمل" **Funktionslust**. ويتحدث هنري موراي وكلايد كلوتشوهن(1952، اقتبس في آر دبليو وايت، 1959، ص 312) عن المتعة في النشاط من أجل المتعة. لقد أنعشا مفهوم "المتعة في العمل" ووصلا إلى النتيجة التالية "إن عقل الأطفال لا يعمل معظم الوقت مثل دافعٍ مُلِحٍ لحيوانٍ ما، إلا أنه يكون مشغولاً سلفاً بإرضاءِ ذاته."

إن المتعة الجوهرية هي واحدة من المساهمات الأكثر أهمية التي قدمها روبرت دبليو وايت (1959). إذ يقدم في ورقة عمل موجزة ومحكمة مراجعة منهجية لمواقف متنوعة تشارك فكرة المتعة في النشاط، ويطور أيضاً بشفافية **lucidly** مفهومه الخاص "حافز الكفاءة " **competence motivation** . كما يشير بالكفاءة إلى مقدرة الكائن الحي على التفاعل بنشاط مع محيطه.... لدى الثدييات، وبخاصة الإنسان... تتحقق (هذه المقدرة) ببطء عبر عمليات تعلم مطوّلة" (إل. سي. ص 297). ويقترح وايت إطلاق تسمية المؤثر "**effectance**" على الجانب التحفيزي في الكفاءة " لا يمكن تصور حافز الكفاءة، بطبيعة الحال، على أنه يمتلك مصدرا في أنسجة خارجية بالنسبة للجملة العصبية. وهو ليس دافع العجز بأي معنىً كان. يجب أن نفترض أنه عصبيٌ وراثي، إنها طاقات

ولكونها ببساطة من صنف الخلايا الحية التي تشكل جملتنا العصبية، فإن المنبهات الخارجية تلعب دوراً هاماً، لكن في ضوء الطاقة' يكون هذا الدور ثانوياً، كما يمكن للمرء أن يرى بوضوح كبير عندما يكون السعي حثيثاً إلى التنبيه البيئي. وإذا صورناها بطريقة رائعة يمكننا القول إن دافع الكفاءة يمثل ما يريد أن يفعله النظام العضلي العصبي عندما يكون غير مشغول بطريقة أخرى، أو عندما يتم تحفيزه بلطفٍ من قبل البيئة الحاضنة .من الواضح أنه لا توجد أعمالٌ إكماليةٌ **consummatory**، وسيبدو أن الإشباع يكمن في الإثارة والحفاظ على النشاط بدلاً من تركه يتراجع نحو السلبية المملة." (أر. دبليو وايت، 1959، ص 321)

يلخص وايت: "الضجر، كراهة الرتابة، جاذبية التجديد، الميل نحو سلوك متغير بدلاً من تكراره بصرامة، والسعي إلى تنبيه وإثارة معتدلة، هذه جميعاً تقف كحقائق لا مفر منها في التجربة الإنسانية، ومن الواضح أن لها ما يوازيها في سلوك الحيوان. قد نسعى إلى الراحة وإلى أقل قدر من التنبيه في نهاية اليوم، لكن ليس هذا ما نتطلع إليه في الصباح التالي. حتى عندما تكون الاحتياجات الأساسية مشبعة وتنجز أعمالها بشكل مستتب، يكون الكائن حياً، فعالاً وقادراً على شيءٍ ما (إل. سي. ص 314).

ليس مفاجئاً أن يعارض غالبية المحللين النفسيين هذه النزعة، خصوصاً أن كل نظرية فرويد قد قامت على بديهية تخفيض الإثارة إلى أدنى مستوى ثابت (مبدأ اللذة)، و/ أو المستوى صفر (مبدأ النيرفانا). مع ذلك هناك استثناءات قليلة لهذه النزعة العامة في تفكير التحليل النفسي. لقد لاحظَ أوتو رانك أن تحقيق التميّز هو في حد ذاته فعلٌ إبداعيٌ؛ فالشخص الذي يصبحُ نفسه حقاً أو يحقق ذاته كما يمكن أن يقول المرء ـ نجد أن الـ "فنان" في مصطلحات رانك

يمتلك شجاعة التغلب على "قلقه من الانفصال". لقد شدد إي. أنجيال(1914) على ضرورة البحث عن النمط العام لمجمل العملية العضوية، ويفسِّر عملية النمو، معرّفاً الحياة كـ "عملية بسط للذات، "مفترضاً أنه في عملية النمو "تكون الدينامية العامة للكائن العضوي متجهةً نحو مزيدٍ من الاستقلال الذاتي **autonomy**. "وأنه في النهاية فقط يُجبر الكائن الحي على الرضوخ لضغط قِوى الاتكالية.

لقد صاغ آي. هندريك (1943)، مفهوم " دافع الإتقان " من خلال مراقبة السرور الذي يعيشه الأطفال في إنجازاتهم الجديدة، وهذا مفهوم يبقى داخل إطار نظرية الدافع الفرويدي، لكنه في تضاد مع تفسير فرويد لألعاب الأطفال التي شكلت قاعدةً لفكرة التكرار القسري، وأخيراً مبدأ النيرفانا.

شدد إرنيست. ج. سكاتيشكل (1954، ص 318) على أن أفعال تركيز الانتباه تتألف من المقاربات العامة المستمرة "وتهدف إلى فهم العقلية النشيطة.... وأداتها الحقيقية هي تركيز الانتباه، والتجهيزات البشرية المميزة، التي بواسطتها يمكن إدراك أهمية الموضوع." ويؤكد أن ارتفاع ضغط الحاجة أو القلق يعيق القدرة على فهم هكذا نشاطٍ وسط الأطفال والراشدين أيضاً.

في عملي الخاص ومنذ كتاب الهروب من الحرية (**1941 a**) شددت على حاجة الإنسان إلى فهمٍ فعالٍ للعالم والتنبيه. وفي مفهوم" التوجه الإنتاجي" احتلت هذه الحاجة مكانةً مركزيةً باعتبارها إحدى توجهات الإنسان الأساسية في عملية الربط والاستيعاب؛ هذا التوجه إلى "الارتباط الفعال" هو شرط الصحة النفسية، في حين يتجلى غيابه في الضجر، ويتسبب بنشوء عاملٍ مسببٍ للأمراض، رغم أنه في الحالات الأخف يتم تعويضه بسلوكٍ تعويضيٍ يمنع مظاهر الضجر الواعية.

الهدف من الحياة التي توافق طبيعة الإنسان، هو أن يكون قادراً على الحب، قادراً على استخدام عقله، وقادراً أيضاً على أن يكون موضوعياً ومتواضعاً، كي يبقى على تواصل مع الواقع خارج ذاته، داخل ذاته، بدون أن يفضي ذلك إلى التشوّه.

ما من شيء أكثر من الحب - ما دام أصيلا - قدرة على ابتداع أي شيء. إن الصلة مع الواقع، والابتعاد عن التخييل، وامتلاك التواضع والموضوعية لرؤية ما يكون، وعدم التحدث عن أشياء تفصلنا عن الواقع، هي القواعد الأكثر جوهرية من أجل أي إحساس بالأمن، و الـ "أنا"، بدون الحاجة إلى دعائم تعوّض ذلك الشعور بالهوية. وعلى الرغم أن المرء قد لا يستطيع أن يثبت قطعياً أن هذه هي الأهداف التي تقربها كل الأديان، فإنني أعتقد أنها أهداف غالبية الأديان العظيمة؛ وهذا لا يعني بالتأكيد أنها مجرّد أهداف غيبية تنبع من الإيمان، رغم أنها هي الأهداف التي صرحت بها تقريباً كل الأديان العظيمة في القرون الخمسة الماضية.

يمكن لعلم الأجناس البشرية الحديث، وعلم النفس المرضي، وعلم النفس، أن يبيّنوا أنه بدراسة طبيعة الإنسان، بدراسة مشاكل الوجود الإنساني، يستطيع المرء أن يجد، بنفس الدليل التجريبي الذي نملكه عن فائدة الفيتامينات، أن هذه هي الأهداف التي تمهد للحل الأفضل والوحيد والأكثر إقناعاً، لمشاكل العيش والوجود.

دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع
سوريا - اللاذقية - ص. ب 1018 هاتف 422339
9789933477448